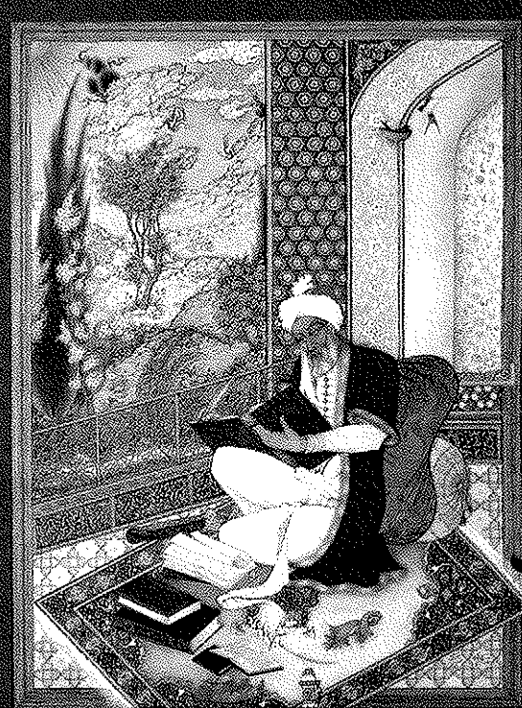
الفتوحات المكيَّة

للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي

تحقيق : عبد العزيز سلطان المنصوب





الجزء السادس

(الأسفار من 16 : 18)



الفتوحات المكية

الجزء السادس-الأسفار ١٦-١٨

المجلس الأعلى للثقافة

ابن عربى، محمد بن على بن محمد ابن عربى
ابو بكر، ١١٦٥ - ١٢٤٠.
الفتوحات المكية/محمد بن على بن محمد ابن العربى الطائى الحاتمى محيى الدين بن العربى؛ تحقيق عبد العزيز سلطان المنصوب. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣.
مج ٦، ٢٨ سم.
تدمك ٨ ٥٤٢ ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١ ـ التصوف الاسلامى.
٢ ـ الفلسفة الأسلامية.
٣ ـ فتح مكة.
أ ـ المنصوب، عبد العزيز سلطان (محقق).
ب ـ العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ١٥٤٩٧/ ٢٠١٣

I. S. B. N 978 - 977 - 448 - 542 - 8

ديوى ٢٦٠

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٢٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٢٧٣٥٨٠٨٤
El. Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo
Tel: 27352396 Fax: 27358084
www.scc.gov.eg

المجلس الأعلى للثقافة

الفتوحات المكية

للشيخ الأكبر

محمد بن علي بن محمد ابن العربي الطائي الحاتمي

محيي الدين بن العربي

تحقيق

عبد العزيز سلطان المنصوب

الجزء الرابع عشر ومائة[١]

السفر السادس عشر من الفتوحات المكيّة[٢]

١ العنوان ص ١ب
٢ يلي العنوان بقلم صدر الدين القونوي: "إنشاء سيدنا وشيخنا الإمام الأكمل الفرد شيخ الإسلام صفوة الأنام سلطان المحققين محيي الملة والدين أبو عبد الله محمد بن علي بن العربي الطائي الحاتمي ﷺ" يليه بقلم الشيخ الأكبر: "رواية مالك هذه المجلدة محمد بن إسحق القونوي عنه" ثم ختم الأوقاف الإسلامية برقم ١٧٤٤. وفي الصفحة السابقة وهي الصفحة الداخلية للغلاف طابع دمغة برقم ١٨٦٠، وطابع آخر برقم ١٧٤٤، وإشارة إلى عدد صفحات السفر: ٣١٢ صحيفة.
وفي رأس ص ٢ على الجانبين: "وقف هذا الكتاب الشيخ صدر الدين محمد بن إسحق ﷺ على الزاوية المبنية عند قبره، وشرط أن لا يخرج منها لا برهن ولا بغيره، فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه".

رموز مستخدمة في التحقيق

﴿ ﴾	آيات قرآنيّة
« »	حديث شريف
( )	إضافات أدخلت على الأصل
ق	نسخة قونية
س	نسخة السليمانيّة
هـ	نسخة القاهرة

- إذا جاء التعبير في الحاشية من غير تحديد نسخة فالمقصود به نسخة قونية باعتبارها الأصل.
- عندما تقتصر الحاشية على تعبير مثل: (ص ١) أو (ص ١ب) مثلا، فذلك يعني أنّ الكلمة التي تدلّ عليها هذه الحاشية هي الكلمة الأولى في ص ١ في مخطوط قونية (جهة اليمين) أو (جهة اليسار) على التوالي.

الصفحة الثانية من مخطوط قونية

الصفحة الأخيرة من مخطوط قونية

بسم الله الرحمن الرحيم[١]

(الصفات التي قامت بأقوام وأحبّهم الله لأجلها)

(الاتّباع):

فمن ذلك الاتّباع لرسول الله ﷺ فيما شرع. قال -تعالى-: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[٢] فاعلم أنّ لله محبّتين، أو تعلّقين؛ محبّته لعباده، الذي هو خصوص إرادة. التعلّق الأوّل: حبّه إيّاهم ابتداء، بذلك الحبّ وفّقهم للاتّباع: اتّباع رسله -سلام الله على جميعهم- ثمّ أنتج لهم ذلك الاتّباع تعلّقين من المحبّة؛ لأنّ الاتّباع وقع من طريقين: من جهة أداء الفرائض. والتعلّق الآخر من جهة ملازمة النوافل. قال ﷺ فيما يرويه عن ربّه ﷻ أنّه قال الحديث وفيه: «وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ من أداء ما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت له سمعا وبصرا ويدا ومؤيّدا» وإذا كان الحقّ سمعَ العبد وقواه في النوافل، فكيف بالحبّ الذي يكون من الحقّ له بأداء الفرائض؟ وهو أن يكون الحقّ يريد بإرادة هذا العبد المجتبى، ويجعل له التحكم في العالم بما شاء، بمشيئته -تعالى- الأوّليّة التعلّق التي بها وفّقه. فاندرج هذا التعلّق في الأوّل وهو قوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[٣].

فكلّ صفة ذكرها الحقّ أنّه[٤] يحبّ من أجلها مَن قامت به، فما حصلت له تلك الصفة إلّا بالاتّباع. فإنّ رسول الله ﷺ سَنّها، وذلك عن الله، فإنّه: ﴿مَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾[٥] وإنّه يُفعل به وبنا، فنفى أن يكون الفعل له ولنا، كما يراه بعضهم، وهو قوله: ﴿مَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾[٦] فهو قوله: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾[٧].

ومعنى الاتّباع أن نفعل ما يقول لنا؛ فإن قال: اتبعوني في فعلي اتّبعناه، وإن لم يقل: فالذي يلزمنا الاتّباع في ما يقول. فينتج لنا الاتّباع في ما أمرنا به ونهانا عنه، والوقوف عند حدوده

---

١ البسملة ص ٢
٢ [آل عمران : ٣١]
٣ [الإنسان : ٣٠]
٤ ص ٢ب
٥ [النجم : ٣]
٦ [الأحقاف : ٩]
٧ [المائدة : ٩٩]

أن نتّبعه في أفعاله في خُلقه، وهي المسمّاة كرامة وآية، أي علامة على صدق الاتّباع. والرّسل أيضا تابعون، فإنّه يقول ﷺ: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ فيكون ما يظهر عليه من الاتّباع في فعل الله نتيجة اتّباعه لأوامر الله؛ آية، ويكون لنا ذلك كرامة: وهو الفعل بالهمّة، والتوجّه من غير مباشرة.

فيظهر على يد هذا العبد من خرق العوائد مما لا ينبغي أن يكون -إلّا على[1] ذلك الوجه، من غير سبب إلّا مجرّد الإرادة- إلّا لله -تعالى-. فإنّ ذلك الفعل، إذا ظهر عن سبب موضوع ظاهر، لم يكن من هذا الباب، كطيران الطائر بسببٍ ظاهر، وإن كان لا يمسكه إلّا الله، أي الله الذي وضع له أسباب الإمساك في الهواء. والإنسان[2] إذا اخترق الهواء، ومشى فيه بمجرّد الإرادة، لا بسبب ظاهر معتاد، أشبه فعلَ الحقّ في تكوين الأشياء بالإرادة. فهذا الفارق بينه وبين وقوع ذلك بالأسباب. وأصله: التحقّق بالاتّباع. والمتبَع في التشريع إنما هو الله، والمتبَع في الفعل بالإرادة إنما هو الله، والكلّ بعناية الله ومشيئته ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[3].

* * *

ومن ذلك حبّه -سبحانه- التوّابين:

فالتوّاب صفته ومن أسمائه -تعالى-. يقول ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ﴾[4] فما أحبّ إلّا اسمَه وصِفتَه، وأحبّ العبد لاتّصافه بها، ولكن إذا اتّصف بها على حدّ ما أضافها الحقّ إليه.

وذلك أنّ الحقّ يرجع على عبده في كلّ حال يكون العبد عليه مما يُبعده من الله، وهو المسمّى ذنبا ومعصية ومخالفة. فإذا أُقيم العبد في حقّ مَن أساء إليه، من أمثاله وأشكاله، فرجع عليه: بالإحسان إليه، والتجاوز عن إساءته؛ فذلك هو التوّاب، ما هو الذي رجع إلى الله. فإنّه لا يصحّ أن يرجع إلى الله، إلّا مَن جهل أنّ الله معه على كلّ حال. وما خاطب الحقّ بقوله:

١ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٢ ص ٣
٣ [آل عمران : ٦]
٤ [التوبة : ١١٨]

﴿تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾[1] إلّا مَن غفل عن كون الله معه، على كلّ حال. كما قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[2] ﴿وَنَحْنُ[3] أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[4]. فإن رجعت إليه، من حيث حساب أو سؤال، فذلك رجوع في الحقيقة مِن حال أنت عليها لحال ما أنت عليها. ولمّا كانت الأحوال كلّها بيد الله، أضيف الرجوع إلى الله، على هذا الوجه. فالراجع إلى الله إنما يرجع من المخالفة إلى الموافقة، ومن المعصية إلى الطاعة. فهذا معنى حبّ التوّابين.

فإذا كنت من التوّابين على مَن أساء في حقّك، كان الله توّابا عليك فيما أسأتَ من حقّه، فرجع عليك بالإحسان. فهكذا فلتعرف حقائق الأمور، وتفهم معاني خطاب الله عبادَه، وتميّز بين المراتب؛ فتكون من العلماء بالله، وبما قاله وجاء ذِكْره لهذه المحبّة في التوّابين عقب ذِكْر الأذى الذي جعله في المحيض.

وكذلك قال ﷺ: «إنّ الله يحبّ كلّ مُفَتَّنٍ توّاب» أي مختبَر[5] يريد أن يختبره الله بمن يسيء إليه من عباد الله، فيرجع عليهم؛ بالإحسان إليهم في مقابلة إساءتهم. وهو التوّاب لا أنّ الله يختبر عبادَه بالمعاصي، حاشا الله أن يضاف إليه مثل هذا، وإن كانت الأفعال كلّها لله من حيث كونها أفعالا، وما هي معاصي إلّا من حيث حكم الله فيها بذلك. فجميع أفعال الله حسنة من حيث ما هي أفعال، فافهم ذلك.

* * *

ومن ذلك حبّه للمتطهّرين:

قال -تعالى-: ﴿وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[6] فالتطهير صفة تقديس وتنزيه، وهي صفته -تعالى-. وتطهير العبد هو[7] أن يميط عن نفسه كلّ أذى، لا يليق به أن يُرَى فيه، وإن كان محمودا

١ [البقرة : ٢٨١]
٢ [الحديد : ٤]
٣ ص ٣ب، ويبدو أن الصفحات الأربع التالية التي تبدأ من هنا تلفت فأعيد كتابتها بخط آخر نسخي جميل، كما أن هذا التلف قد أثّر على بعض الأجزاء الخارجية لثلاث صفحات سابقة بنسب مختلفة وأعيد كتابة الكلمات التي تأثرت بنفس مكانها.
٤ [ق : ١٦]
٥ ق: "مخير" والترجيح من ه، س
٦ [البقرة : ٢٢٢]
٧ ص ٤

بالنسبة إلى غيره[1]، وهو مذموم شرعا بالنسبة إليه. فإذا طهّر نفسه من ذلك أحبّه الله -تعالى-: كالكبرياء، والجبروت، والفخر[2]، والخيلاء، والعُجب.

فمنها صفات لا تدخل القلب جملة واحدة للطبع[3] الإلهيّ الذي على القلوب، وهو قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾[4] فيظهر في ظاهره الكبرياء والجبروت على من استحقّ من قومه؛ إمّا في زعمه وتخيّله، وإمّا في نفس الأمر، وهو في قلبه معصوم من ذلك الكبرياء والجبروت، لأنّه يعلم عجزه وذلّته وفقره لجميع الموجودات. وأنّ قرصة البرغوث تؤلمه، والمرحاض يطلبه لدفع ألم البول والخراءة عنه، ويفتقر إلى كسيرة خبز يدفع بها عن نفسه ألم الجوع. فمَن صفته هذه كلّ يوم وليلة كيف يصحّ أن يكون في قلبه كبرياء وجبروت؟ وهذا هو الطبع الإلهيّ على قلبه، فلا يدخله شيء من ذلك.

وأمّا ظهور ذلك على ظاهره فمسلَّم، ولكن جعل الله لها مواطن يظهر فيها بهذه الأوصاف ولا يكون مذموما، وجعل لها مواطن يذمّه فيها. فمن طهّر ذاته عن أن تُرى عليه هذه النعوت في غير مواطنها، فهو متطهّر ويحبّه الله. كما نفى محبّته عن ﴿كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[5] فإنّه لا يظهر بهذه الصفة إلّا مَن هو[6] جاهل، والجهل مذموم. ولهذا[7] نهى الله نبيّه ﷺ أن يكون جاهلا. وقال لنوح عليه السلام: ﴿إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾[8] فإنّه لا يخلو أن يفتخر على مثله، أو على ربّه وخالقه. فإن افتخرَ على مثله فقد افتخر على نفسه، والشيء لا يفتخر على نفسه؛ ففخرُه واختيالُه جهلٌ. ومحال أن يفتخر على خالقه، لأنّه لا بدّ أن يكون عارفا بخالقه، أو غير عارف بأنّ له خالقا. فإن عرف وافتخر عليه فهو جاهل بما ينبغي أن يكون لخالقه من نعوت الكمال، وإن لم يعرف كان جاهلا. فما أبغضه الله ولم يحبّه، إلّا لجهله. إذ لم يكن هذا في غير

١ ق، ه: "غير" والترجيح من س
٢ ق، ه: "والتفخر" والترجيح من س
٣ رسمها في ق: "للطبا" وفي ه، س: "للطابع"
٤ [غافر : ٣٥]
٥ [لقمان : ١٨]
٦ لم ترد في ق، وأثبتناها من ه، س
٧ ص ٤ب
٨ [هود : ٤٦]

موطنه إلّا لجهله. والجهل موتٌ، والعلم حياةٌ. وهو قوله -تعالى-: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ يعني بالعلم ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾[1] وذلك نور الإيمان والكشف الذي أوحى الله به إليه، أو امتنّ به عليه. فالمتطهّر من مثل هذه النعوت محبوب لله، فافهم.

* * *

ومن ذلك حبّه للمطهّرين:

قال الله -تعالى-: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾[2] وهم الذين طهّروا غيرهم كما طهّروا نفوسهم، فتعدّت طهارتهم إلى غيرهم، فقاموا فيها مقام الحقّ نيابة عنه؛ فإنّه المطهِّر على الحقيقة، والحافظ، والعاصم[3]، والواقي، والغافر.

فمَن مَنع ذاتَه وذات غيره أن يقوم بها ما هو مذموم في حقّها عند الله، فقد عصمها وحفظها ووقاها وسترها عن قيام أمثال هذه بها، فهو مطهِّر لها بما علّمها من علم ما ينبغي، لينفّر عنه -بنور الإيمان وحياته- ظلمة الجهالة وموتها. فيكون في ميزانه يوم القيامة، ومن الأنوار التي تسعى بين يديه، وهو محبوب عند الله، مخصوص بعناية وولاية إلهيّة واستخلاف. والولاة الخلفاء من المقرّبين ممن استخلفهم الله عليهم، لأنّهم موضع مقصود مَن استخلفهم دون غيرهم. وكلّ إنسان والٍ على جوارحه، فما فوق ذلك. وقد أعلمه الله بما هي الطهارة التي يطهّر بها رعاياه.

* * *

ومن ذلك حبّه للصابرين:

وهو قوله: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾[4] وهم الذين ابتلاهم الله فحبسوا نفوسهم عن الشكوى إلى غير الله الذي أنزل بهم هذا البلاء ﴿فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا﴾[5] عن حمله لأنّهم حملوه بالله، وإن شقّ عليهم، لا بدّ من ذلك. وإن لم يشقّ عليهم فليس ببلاء ﴿وَمَا

١ [الأنعام : ١٢٢]
٢ [التوبة : ١٠٨]
٣ ص ٥
٤ [آل عمران : ١٤٦]
٥ [آل عمران : ١٤٦]

اسْتَكَانُوا﴾ لغير الله في إزالته، ولجؤوا إلى الله في إزالته. وقالوا كما قال العبد الصالح: ﴿مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[1] فرفع الشكوى إليه، لا إلى غيره، فأثنى اللهُ عليه أنّه وجده صابرا: ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ[2] أَوَّابٌ﴾[3] مع هذه الشكوى.

فدلّ أنّ الصابر يشكو إلى الله، لا إلى غيره. بل يجب عليه ذلك، لما في الصبر، إن لم يَشْكُ[4] إلى الله، من مقاومة القهر الإلهيّ، وهو سوء أدب مع الله. والأنبياء -عليهم السلام- أهل أدب، وهم على علم من الله. فإنّك تعلم أنّ صبرك ما كان إلّا بالله، ما كان من ذاتك، ولا من حولك وقوّتك. فإنّ الله يقول: ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾[5] فبأيّ شيء تفتخر، وهو ليس لك. فما ابتلى الله عبادَه إلّا ليلجئوا في رفع ذلك إليه، ولا يلجئوا في رفعه إلى غيره. فإذا فعلوا ذلك كانوا من الصابرين، وهو محبوب الله.

ومن أسمائه -تعالى- النعتيّة: "الصبور" فما أحبّ إلّا مَن رأى خلعته عليه. ثمّ إنّ هنا سرًّا، أقامك فيه مقامه، فإنّ الصبر لا يكون إلّا على أذى. وقد عرّفنا أنّ مِن خلقه مَن يؤذي اللهَ ورسولَه، ونعتَهم لنا لنعرفهم، فندفع ذلك الأذى عنه -تعالى- بمقاتلتهم، أو بتعليمهم إن كانوا جاهلين طالبين العلم. وقد سمّى نفسه صبورا، وقد رفع إلينا ما أوذي به وعرّفنا بهم لنذبّ عنه، وندفع الأذى، مع الاتّصاف بالصبور؛ لنعلم أنّا إذا شكونا إليه ما نزل من البلاء، وسألناه في رفعه عنّا، وسؤالنا إيّاه، لا يزول عنّا اسم الصبر، فلا تزول عنّا محبّته، كما لم يَزُل عنه اسم الصبور بتعريفه إيّانا من آذاه حتى[6] ندفع عنه. فإنّه ورد في الصحيح: «ليس أحد أصبر على أذى من الله» فاجعل بالك لما نبّهناك عليه.

١ [الأنبياء : ٨٣]
٢ ص ٥ب، ومن هنا تعود الكتابة بقلم الأصل.
٣ [ص : ٣٠]
٤ ق: يشكوا
٥ [النحل : ١٢٧]
٦ ص ٦

ومن ذلك حبّ الشاكرين:

فوصف الحق نفسه في كتابه أنّه يحبّ الشاكرين، والشكر نَعْتُهُ، فإنّه ﴿شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[1] فما أحبَّ من العبد إلّا ما هو صفةٌ له، ونعتٌ. والشكر لا يكون إلّا على النِّعم لا على البلاء، كما يزعم بعضهم ممن لا علم له بالحقائق. لأنّه -تعالى- أبطنَ نعمته في نقمتِه، ونقمته في نعمته. فالتبس على من لا علم له بالحقائق، أي بحقائق الأمر، فتخيّل أنّه يشكر على البلاء، وليس بصحيح. كشارب الدواء المكروه -وهو من جملة البلاء- ولكن هو بلاء على مَن يهلك به، وهو المرض الذي لأجله استعمل. فالألم هو عدوّ هذا الدواء وإيّاه يطلب، ولكن لمّا قام البلاء بهذا المحلّ الواجد للألم وَرَدَ عليه المنازع الذي يريد إزالته من الوجود، وهو الدواء، فوجد المحلّ لذلك كراهة، وعلم أنّه في طيّ ذلك المكروه نعمة، لأنّه المزيل للألم، فشكر الله -تعالى- على ما فيه من النعمة، وصبر على ما يكره من استعماله، لعلمه بأنّه طالبٌ لذلك الألم حتى يزيله، فما يسعى إلّا في راحة هذا المحلّ. فتفطّن لهذا.

فلهذا كان شاكرا، فلمّا شكره على ما في هذا المكروه[2] من النعمة الباطنة؛ زاده نعمة أخرى وهي العافية وإزالة المرض ونصرة الدواء الكره عليه. ولذلك قال: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[3] فزاده العافية. وكذلك، أيضا، لمّا أُوذي الحقّ، وسعينا في إزالة ذلك المؤذي بأن آذيناه، أو سُسْناه حتى رجع عن الأمر الذي كان يؤذي الحقَّ به. فإن كنّا قد آذينا هذا المؤذي بقتال وأمثاله، كان ذلك للحقّ بمنزلة شرب الدواء الذي يكرهه المريض في الحال، ويراه نعمة لما فيه من إزالة ذلك الأمر المؤذي.

وإنما قلنا ذلك لأنّ الكلَّ من فعله وقضائه وقدره. وقد أوحى الله لنبيّه داود: «أن يبني له بيتا» يعني بيت المقدس. فكلّما بناه تهدّم. فقال له ربّه فيما أوحى إليه: «إنّه لا يقوم على يديك، فإنّك سفكت الدماء» فقال له: «يا ربّ؛ ما كان ذلك إلّا في سبيلك». فقال: «صدقت، ما كان

١ [البقرة : ١٥٨]
٢ ص ٦ب
٣ [إبراهيم : ٧]

إلّا في سبيلي؛ ومع هذا أليسوا عبيدي؟ فلا يقوم هذا البيت إلّا على يد مطهّرة من سفك الدماء». فقال: «يا ربّ؛ اجعله منّي». فأوحى الله إليه: «إنّه يقوم على يد ولدك سليمان». فبناه سليمان عليه السلام.

فهذا عين ما نبّهتك عليه إن تفطّنت. ومن هنا تعرف الأمرَ على ما هو عليه، وإنّ مبنى الأمر الإلهيّ أبدا على "هو، لا هو". فإن لم تعرفه كذا فما عرفته: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[1] فهذا عين ما قلناه من أنّه "هو، لا هو" وهنا حارت عقول من لم يشاهد الحقائق على ما هي عليه.

فلمّا أزال العبد هذا[2] الأذى عن جناب الحقّ، وإن كان فيه ما في استعمال الدواء، شكره الله على ذلك. والشكر يطلب المزيد. فطلب من عباده -سبحانه- بشكره أن يزيدوه، فزادوه في العمل وهو قوله ﷺ: «أفلا أكون عبدا شكورا» فزاد في العبادة، لشكر الله له، شكرا. فزاد الحقّ في الهداية والتوفيق في موطن الأعمال، حتى إلى الآخرة، حيث لا عمل ولا ألم على السعداء.

وأمّا التنبيه على استعمال الدواء الكره في إماطة الأذى عن الله، فقد أبان عنه الحقّ في قوله في قبض نسمة عبده المؤمن فوصف نفسه -تعالى- بأنّه: «يكره مساءة عبده لكون العبد يكره الموت ولا بدّ له منه» مع وصفِه نفسَه بأنّه كارِهٌ لذلك. فهذا عين كراهة ما يجده المريض في شرب الدواء، لأنّ مرتبة العلم تعطي ذلك. فإنّه (=فإنّ) وقوع خلاف المعلوم محال.

فلا بدّ من وجوب وجود العالَم لما تعطيه الحقائق الإلهيّة. وأين الإمكان من الوجوب؟ فاشحذ فؤادَك، واعلم أنّ ﴿اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[3] فأردف وَصْفَهُ نفسَه بالشكر وَصْفَهُ بالعلم، فزد في عملك تكن قد جازيت ربّك على شكره إيّاك على ما عملت له. وذلك العمل هو الصوم، فإنّه له. ودفع الأذى عنه، وهو قوله: «هل واليتَ فيّ وليّا أو عاديت فيّ عدوا» وهو قوله: «وجبتْ

١ [الأنفال : ١٧]
٢ ص ٧
٣ [البقرة : ١٥٨]

محبّتي للمتحابّين فيّ والمتزاورين فيّ والمتجالسين فيّ والمتباذلين فيّ». والله يجعلنا ممن أنعم عليه فرأى نعمة الله عليه[1] في كلّ حال، فشكر.

* * *

ومن ذلك حبّ المحسنين:

وهو قوله: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[2]. والإحسان صفته، وهو المحسن المجمل؛ فصفته أحبّ، وهي الظاهرة في نفسه. والإحسان الذي به يسمّى العبد محسنا؛ هو «أن يعبد الله كأنّه يراه» أي يعبده على المشاهدة. وإحسانُ الله هو مقام رؤيته عبادَه في حركاتهم وتصرّفاتهم. وهو قوله: ﴿أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[3]، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[4]. فشهوده لكلّ شيء هو إحسانه؛ فإنّه بشهوده يحفظه من الهلاك. فكلّ حال ينتقل فيه العبد فهو من إحسان الله، إذ هو الذي نقله -تعالى-. ولهذا سمّي الإنعامُ إحسانا، فإنّه لا ينعم عليك بالقصد إلّا من يَعلمك، ومَن كان عِلْمُه عينَ رؤيته فهو محسن على الدوام. فإنّه يراك على الدوام، لأنّه يعلمك دائما. وليس الإحسان في الشرع إلّا هذا. وقد قال له: «فإن لم تكن تراه فإنّه يراك» أي فإن لم تحسن فهو المحسن.

وهذا تعليم النبيّ ﷺ لجبريل بحضور الصحابة، من باب قولهم: "إيّاكِ أعني فاسمعي يا جارة" فالمخاطب غير مقصود بذلك العلم، فإنّه عالم به. والمقصود به مَن حضر من السامعين. وبهذا فسّره رسول الله ﷺ فقال في هذا الحديث: «هذا جبريل جاء ليعلّم الناس[5] دينَهم».

* * *

ومن ذلك حبّ المقاتلين في سبيل الله، بوصف خاصّ:

قال -تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾[6] يريد: لا

١ ص ٧ب
٢ [آل عمران : ١٣٤]
٣ [فصلت : ٥٣]
٤ [الحديد : ٤]
٥ ص ٨
٦ [الصف : ٤]

يدخله خلل، فإنّ الخلَل في الصفوف طُرُق الشياطين. والطريق واحدة، وهي سبيل الله. وإذا قُطع هذا الخطّ الظاهر من النقط ولم يتراصّ، لم يظهر وجودٌ للخطّ، والمقصود وجود الخطّ. وهذا معنى الرصّ لوجود سبيل الله. فمَن لم يكن له تعمُّل في ظهور سبيل الله، فليس من أهل الله. وكذلك صفوف المصلّين، لا تكون في سبيل الله حتى تتّصل ويتراصّ الناس فيها، وحينئذ يظهر سبيل الله في عينه. فمن لم يفعل، وأدخل الخلل، كان ممن سعى في قطع سبيل الله وإزالته من الوجود.

فأراد الله من عباده، في مثل هذا، أن يجعلهم من الخالقين، ولذلك قال: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[1] ولا يكون السبيل إلّا هكذا. كالخطّ الموجود من النقط المتجاورة التي ليس بين كلّ نقطتين حيّز فارغ لا نقطة فيه. وحينئذ تظهر صورة الخطّ. كذلك الصفّ لا يظهر فيه سبيل الله حتى يتراصّ الناس فيه، فهو يطلب الكثرة.

وهو في جناب الله تراصّ أسمائه -تبارك وتعالى-. فيظهر[2] عن تراصّها سبيل الخلق؛ فيكون الحيّ وإلى جانبه العليم، ولا يكون بينهما فراغ لاسم آخر، ويكون إلى جانبه المريد، ويكون إلى جانبه القائل، ويكون إلى جانبه القادر، ويكون إلى جانبه الحَكَم، وإلى جانبه المُقيت، وإلى جانبه المقسط، وإلى جانبه المدبّر، وإلى جانبه المفصّل، وإلى جانبه الرازق، وإلى جانبه المحيي. فهكذا يكون صفُّ الأسماء الإلهيّة لإيجاد سبيل الخلق، الذي يكون بهذا التراصّ وجودُه.

فإذا ظهرتْ هذه السبيل، وليست بزائدة على تراصّ هذه الأسماء، فاتّصف الخلق بهذه الأسماء: لأنّها بتراصّها، وهو حالها، عن طريق الخلق، فلا تزال ظاهرة في الخلق. لا تُعقل إلّا هكذا.

فالعالَم: حيٌّ، عالِم، مريد، قائل، قادر، حَكَم، مقيت، مقسط، مدبّر، مفصّل.. هكذا إلى بقيّة الأسماء الإلهيّة، وهو المعبّر عنه في الطريق بالتخلُّق بالأسماء. فتظهر في العبد، كما تظهر في

١ [المؤمنون: ١٤]
٢ ص ٨ب

إيجاد الطريق المستقيم بتراصّها، فإن دخلها في الكون خللٌ؛ فزالَ سبيلُ الله، وظهرت سبل الشياطين، التي تتخلّلُ خللَ الصفوف، كما ورد في الخبر. فاجعل بالك لما نبّهتُك عليه.

فإذا قام العبد بأسماء الحقّ، مقام الأسماء في إيجاد الخلق، وقاتل بهذه الصفة الأعداءَ الذين هم بمنزلة الشياطين التي تتخلّل خلل الصفّ، فبالضرورة يُنصرون: لأنّه لم يبق هناك خلل يدخل منه[1] العدوّ. فأحبّ اللهُ مَن هذه صِفتهم. وكذا الإنسان وحده هو صفٌّ في كلّ ما هو فيه متحرّك، فتكون حركاته كلّها لله، لا يتخلّلها شيء لغير الله، فلا يقاومه أحد. فإنّ الأعداء أبصارُهم إليه محدقة: ينظرون في حركاته وأفعاله عسى- يجدون خللا يدخلون عليه منه، فيقطعون بينه وبين الله بقطع سبيل الله.

وكلُّ فِعْلٍ خطٌّ؛ فإنّه مجموع أسماء إلهيّة وصفات محمودة. والأفعال كثيرة؛ فيكثف الأمر ويعظم، وتظهر صور المركّبات في العالَم، إذ كلّ خطّين فما زاد سطحٌ، وكلّ سطحين جسمٌ، وكلّ جسم فمركّبٌ من ثمانية: وهو صورة كمال ظهر عن ذاتٍ وسبع صفات.

فغايةُ التركيب الجسمُ وليس وراءه مرتبة، وقد قام على ثمانية بلا خلاف بين الجميع، وما زاد على هذا فهو أجْسم، أي أكثر سطوحا، وإذا كان أكثر سطوحا كان أكثر خطوطا، وإذا كان أكثر خطوطا كان أكثر نقطا، فلم يزد على ما تركّب منه الجسم الذي هو أوّل الأجسام مادة غير ما قبِله الأوّل، أو كان به الجسم الأوّل.

فمن تراصَّ في صَفِّهِ كان خلّاقا. قال -تعالى-: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ فأثبت لهم هذا الوصف، وجعل نفسه أحسن لأوّليّته في ذلك؛ إذ لولاه ما ظهرت أعيان هؤلاء الخالقين. فأَثبِتْ ما أثْبَتَ الله ولا تُزِلْه، فتُحرم فائدة العلم بموافقة الحقّ، فتكون من المخالفين، فتكون من الجاهلين. فمن[2] كان بهذه الصفة كان محبوبا لله -تعالى- ومَن كان محبوبا لم يدر أحد ما يعطيه محبُّه؛ إذ لنفسه يعطي.

١ ص ٩
٢ ص ٩ب

وقد تعرّضَتْ هنا مسألة يجب بيانها، وهي أنّ الله أحبّ أولياءه، والمحبّ لا يؤلم محبوبه، وليس أحد بأشدّ ألمًا[1] في الدنيا ولا بلاء من أولياء الله: رسلهم، وأنبيائهم، وأتباعهم المحفوظين، المعانين على اتّباعهم. فمن أيّ حقيقة استحقّوا هذا البلاء، مع كونهم محبوبين؟ فلنقل إنّ الله قال: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[2] والبلاء لا يكون أبدا إلّا مع الدّعوى، فمن لم يدّع أمرا مّا لا يُبتلى بإقامة الدليل على صدق دعواه؛ فلولا الدّعوى ما وقع البلاء. غير (أنّ) الرسول ما يطالَب بالدليل؛ فإنّه ما ادّعى. ولهذا يقال: ليس على النافي إقامة دليل.

وليس الأمر كذلك، بل عليه الدليل إذا ادّعى النفي. فإن ادّعى النفي في أمر مّا فذلك ثبوت عين الدّعوى، فيطالَب النافي من حيث دعواه على إقامة الدليل، لأنّه مثبِت. ولمّا أَحَبَّ اللهُ مَن أحبّ من عباده، رزقهم محبّته من حيث لا يعلمون، فوجدوا في نفوسهم حبّا لله، فادّعوا أنّهم من محبّي الله، فابتلاهم الله من كونهم محبّين، وأنعم عليهم من كونهم محبوبين. فإنعامه دليل على محبّته فيهم، و﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[3]، وابتلاؤه إيّاهم لما ادّعوه مِن حبّهم إيّاه. فلهذا ابتلى الله أحبابَه من المخلوقين. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

* * *

ومن[5] ذلك حبّ الجمال:

(والجمال) هو نعت إلهيّ. ثبت في الصحيح أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ الله جميل يحبّ الجمال» فنبّهنا بقوله: «جميل» أن نحبّه. فانقسمنا في ذلك على قسمين. فمنّا مَن نظر إلى جمال الكمال، وهو جمال الحكمة، فأحبّه في كلّ شيء، لأنّ كلّ شيء محكم، وهو صنعة حكيم. ومنّا من لم تبلُغ مرتبته هذا، وما عنده علم بالجمال، إلّا هذا الجمال المقيّد، الموقوف على الغرض. وهو في الشرع موضع قوله: «اعبد الله كأنّك تراه» فجاء بكاف الصفة. فيتخيّل هذا الذي لم يصل إلى

١ ق: ألم
٢ [المائدة : ٥٤]
٣ [الأنعام : ١٤٩]
٤ [الأحزاب : ٤]
٥ ص ١٠

فهمه أكثر من هذا الجمال المقيّد، فقيّده به، كما قيّده بالقِبلة؛ فأحبّه لجماله. ولا حرج عليه في ذلك؛ فإنّه أتى بأمر مشروع له على قدر وسعه، و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1].

وبقي علينا حبّه -تعالى- للجمال. فاعلم أنّ العالَم خلقه الله في غاية الإحكام والإتقان، كما قال الإمام أبو حامد الغزالي: "مِن أنّه لم يبق في الإمكان أبدع من هذا العالم" فأخبر أنّه -تعالى- «خلق آدم على صورته» والإنسان مجموع العالَم، ولم يكن علمه بالعالَم -تعالى- إلّا عِلمه بنفسه، إذ لم يكن في الوجود إلّا هو، فلا بدّ أن يكون على صورته. فلمّا أظهره في عينه؛ كان مجلاه، فما رأى فيه إلّا جماله، فأحبّ الجمال.

فالعالَم جمالُ الله، فهو الجميل المحبّ للجمال. فمن أحبّ العالَم بهذا النظر، فقد أحبّه بحبّ[2] الله، وما أحبّ إلّا جمال الله، فإنّ جمال الصنعة لا يضاف إليها، وإنما يضاف إلى صانعه. فجمال العالم جمالُ الله. وصورة جماله دقيقٌ، أعني جمال الأشياء. وذلك أنّ الصورتين في العالَم، وهما مثلا شخصان ممن يحبّها الطبع، وهما جاريتان أو غلامان، قد اشتركا في حقيقة الإنسانيّة، فهما مِثلان. وكمال الصورة- التي هي أصول- من كمال الأعضاء، والجوارح، وسلامة المجموع والآحاد من العاهات، والآفات. ويتّصف أحدهما بالجمال، فيحبّه كلّ مَن رآه. ويتّصف الآخر بالقبح، فيكرهه كلّ مَن رآه. فما هو الجمال الذي انطلق عليه اسم الجمال، حتى أحبّه كلُّ من رآه؟ فقد وكّلناك في علم ذلك إلى نفسك ونظرك. وهذا إذا وقع حبّ الشخص من مجرّد الرؤية خاصّة، لا بعد الصحبة والمعاشرة. فدبّر وانظر تعثر -إن شاء الله- على عين الأمر في وصف الحقّ نفسَه، بأنّه جميل، وبحبّه للجمال، مع خلقه المكروهَ، والمضار، وما لا يلائم الطباع، ولا يوافق الأغراض.

فهذا قد ذكرنا طرفًا من الصفات التي يحبّ الله مَن اتّصف بها، وهي كثيرة جدًّا. فقد نبّهناك بما ذكرناه على مأخذها، وكيف يتصرّف الإنسان فيها. فلنذكر طرفا من نعوت الحبّ الذي ينبغي أن يكون المحبّ عليها -إن شاء الله- وبها يسمّى محبّا، فهي كالحدود للحبّ.

١ [البقرة : ٢٨٦]
٢ ص ١٠ب

(نعوت المحبّ)

فمن[1] ذلك: أنّه موصوف بأنّه مقتول، تالِف، سائر إليه بأسمائه، طيّار، دائم السهر، كامن الغمّ، راغب في الخروج من الدنيا إلى لقاء محبوبه، متبرّم بصحبة ما يحول بينه وبين لقاء محبوبه، كثير التأوُّه، يستريح إلى كلام محبوبه، وذِكْره بتلاوة ذِكْرِه، موافق لمحابّ محبوبه، خائفٌ من ترك الحرمة في إقامة الخدمة، يستقلّ الكثير من نفسه في حقّ ربّه، ويستكثر القليل من حبيبه، يعانق طاعة محبوبه ويجانب مخالفته.

خارجٌ عن نفسه بالكلّيّة، لا يطلب الديّة في قتله، يصبر على الضرّاء التي ينفر منها الطبع لما كلّفه محبوبه من تدبيره، هائم القلب، مؤثِرٌ محبوبَه على كلّ مصحوب، محو في إثبات، قد وطّأ نفسه لما يريده به محبوبه، متداخل الصفات، ما له نفَسٌ معَه؛ كلّه له، يعتب نفسَه بنفسه في حقّ محبوبه، ملتذّ في دهشٍ، جاوز الحدودَ بعد حفظها، غيور على محبوبه منه، يحكم حبّه فيه على قدر عقله، جُرْحُه جُبار، لا يقبل حبّه الزيادة بإحسان المحبوب، ولا النقص بجفائه، ناسٍ حظَّه وحظَّ محبوبه، غير مطلوب بالآداب، مخلوع النعوت، مجهول الأسماء، كأنّه سالٍ وليس بسالٍ، لا يفرّق بين الوصل والهجر، هيمان متيّم في إدلال، ذو[2] تشويشٍ خارجٍ عن الوزن، يقول عن نفسه: إنّه عين محبوبه، مصطلِم، مجهود.

لا يقول لمحبوبه: لِمَ فعلتَ كذا؟ أو قلت كذا؟ مهتوك الستر: سِرُّهُ علانية، فضيحة الدهر: لا يعلم الكتمان، لا يعلم أنّه محِبٌّ، كثير الشوق ولا يدري إلى مَن، عظيمُ الوجد ولا يدري فيمن، لا يميّز له محبوبه، مسرور، محزون، موصوف بالضدّين، مقامه الخرَس، حالُه يترجم عنه، لا يحبُّ لِعِوَض، سكران لا يصحو، مراقِب، مُتَحَرِّ لمراضيه. مؤثّر في المحبوب الرحمة به والشفقة لِمَا يعطيه شاهدُ حالِهِ. ذو أشجان، كلّما فرغ نصب، لا يعرف التعب، روحه عطيّة، وبدنه مطيّة، لا يعلم شيئا سِوَى ما في نفس محبوبه، قرير العين، لا يتكلّم إلّا بكلامه.

هم المسمَّوْن بحمَلَة القرآن، لمّا كان المحبّون جامعين جميع الصفات كانوا عين القرآن، كما قالت

---

[1] ص ١١

[2] ص ١١ب

عائشة وقد سئلت عن خُلق رسول الله ﷺ فقالت: «كان خلُقه القرآن» لم تجب بغير هذا.

وسئل ذو النون عن "حملة القرآن: مَن هم؟ فقال: هم الذين أمطرت عليهم سحاب الأشجان، وأنصبوا الرُّكَب والأبدان، وتسربلوا الخوف والأحزان، وشربوا بكأس اليقين، وراضوا أنفسهم رياضة الموقنين: فكان قرّة أعينهم فيما قَلّ وزجا، وبَلَّغَ وكفى، وسَتَرَ[1] ووارى. كحّلوا أبصارهم بالسهر، وغضّوها عن النظر، وألزموها العِبر، وأشعروها الفِكر: فقاموا ليلهم أرقا، واستهلّت آماقهم نسقا. صحِبوا القرآن بأبدان ناحلة، وشفاه ذابلة، ودموع زائلة، وزفرات قاتلة: فحال بينهم وبين نعيم المتنعّمين، وغاية آمال الراغبين، فاضت عَبَراتُهم من وعيده[2]، وشابت ذوائبُهم من تحذيره؛ فكأنّ زفير النار تحت أقدامهم، وكأنّ وعيدَه نصب قلوبهم".

ومن ألطف ما روينا في حال المحبّ، عن "شخص من المحبّين دخل على بعض الشيوخ. فتكلّم الشيخ له على المحبّة، فما زال ذلك الشخص ينحل، ويذوب، ويسيل عرقا، حتى تحلّل جسمُه كلّه، وصار على الحصير بين يدي الشيخ: بِركة ماء، ذاب كلّه. فدخل عليه صاحبه، فلم ير عند الشيخ أحدا. فقال له: أين فلان؟ فقال الشيخ: هو ذا. وأشار إلى الماء، ووصف حاله!". فهذا تحليلٌ غريبٌ، واستحالة عجيبة، حيث لم يزل يسخف عن كثافته حتى عاد ماء.

فَكَانَ أَوَّلًا حَيًّا بِمَاءٍ   فَعَادَ الآنَ يُحْيِيْ كُلَّ شَيْءٍ[3]

لأنّ الله قال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[4] فالمحبّ على هذا: مَن يحيا به كلُّ شيء.

وأخبرني والدي -رحمه الله- أو عمّي، لا أدري أيّهما أخبرني، أنّه رأى صائدا قد صاد قمرية، حمامة أيكة، فجاء ساقُ حُرّ[5]، وهو ذكَرُها، فلمّا نظر إليها وقد ذبحها الصائد، طار في الجوّ محلّقا إلى أن علا، ونحن ننظر إليه حتى كاد[6] يخفى عن أبصارنا، ثمّ إنّه ضمّ جناحيه وتكفّن بهما وجعل رأسه مما يلي الأرض، ونزل نزولا له دُوِيٌّ إلى أن وقع عليها. فمات من حينه، ونحن ننظر

---

[1] ص ١٢

[2] أثبت في الهامش بقلم الأصل معنى ذلك: يريد وعيد الحجاب وهو قوله: "ويحذركم الله نفسه".

[3] ذكر في الهامش بقلم الأصل: بيت غير مقصود

[4] [الأنبياء : ٣٠]

[5] ساقُ حُر: من أسماء الحمام

[6] ص ١٢ب

إليه. هذا فعل طائر! فيا أيّها المحبّ؛ أين دعواك في محبّةِ مولاك ؟!.

وحدّثنا محمد بن محمد عن هبة الرحمن عن أبي القاسم بن هوازن، قال: سمعت محمد بن الحسين يقول: سمعت أحمد بن علي يقول: سمعتُ إبراهيم بن فاتك يقول: سمعت "سمنونا" وهو جالس يتكلّم في المسجد في المحبّة، وجاء طير صغير قريبا منه، ثمّ قرب. فلم يزل يدنو حتى جلس على يده، ثمّ ضرب بمنقاره الأرض حتى سال منه الدم، ومات. هذا فِعل الحبّ في الطائر، قد أفهمه اللهُ قولَ هذا الشيخ، فغلب عليه الحال، وحكم عليه سلطان الحبّ.

* * *

موعظة للحاضرين، وحجّة على المدّعين:

لقد أعطانا الله منها الحظّ الوافر، إلّا أنّه قوّانا عليه. واللهِ؛ إنّي لأجد من الحبّ ما لو وضع في ظنّي على السماء لانفطرت، وعلى النجوم لانكدرت، وعلى الجبال لسُيِّرت. هذا ذوقي لها. لكن قوّاني الحقُّ فيها قوّة مَن وَرِثته، وهو رأس المحبّين. إنّي رأيت فيها في نفسي من العجائب ما لا يبلغه وصفُ واصف. والحبّ على قدر التجلّي، والتجلّي على قدر المعرفة. وكلّ مَن ذاب فيها وظهرت عليه أحكامها، فتلك المحبّة الطبيعيّة. ومحبّة العارفين لا أثر لها في الشاهد، فإنّ المعرفة تمحو آثارَها، لِسِرٍّ تعطيه لا يعرفه إلّا العارفون.

فالمحِبّ العارف[1]: حيّ لا يموت، روحٌ[2] مجرّد، لا خبر للطبيعة بما يحمله من المحبّة، حبّه إلهيّ، وشوقه ربّانيّ، مؤيّد باسمه "القدّوس" عن تأثير الكلام المحسوس. برهانُ ذلك: هذا الذي ذاب حتى صار ماء، لو لم يكن ذا حبٍّ ما كان هذا حاله؛ فقد كان محبّا ولم يَذُبْ، حتى سمع كلام الشيخ؛ فثار كامِنُ حبّه، فكان منه ما كان. فحبٌّ لا حكم له في المحبّ حتى يثيره كلامُ متكلّم (هو) حبٌّ طبيعيّ، لأنّ الطبيعة هي التي تقبل الاستحالة والإثارة[3]. إذ قد كان موصوفا بالحبّ قبل كلام الشيخ، ولم يذب هذا الذوبان الذي صيّره ماء، بعد ما كان عظما ولحما وعصبا. فلو كان إلهيَّ الحبّ ما أثّرت فيه كلماتُ الحروف، ولا هزّت روحانيّته هذه الظروف؛

١ ص ١٣
٢ ثابتة فوق السطر
٣ ق، س: والإثار

فاستحيى مِن دعواه في الحبّ، وقام في قلبه نار الحياء، فما زال يحلّله إلى أن صار كما حكي. فلا يلحق التغيير في الأعيان، والتنقل في أطوار الأكوان إلّا صاحب الحبّ الطبيعيّ. وهذا هو الفُرقان بين الحبّ الروحانيّ الإلهيّ وبين الحبّ الطبيعيّ.

والحبّ الروحانيّ وسطٌ بين الحبّ الإلهيّ والطبيعيّ. فبما هو إلهيّ تبقى عينُه، وبما هو طبيعيّ يتغيّر الحال عليه، ولا يفنيه. فالفناء أبدا من جهة الحبّ الطبيعيّ، وبقاءُ العين من جانب الحبّ الإلهيّ. جبريل لَمّا كان حبّه روحانيّا، وهو روح، وله وجه إلى الطبيعة من حيث جسميّته، لأنّ الأجسام الطبيعيّة الخارجة عن العناصر لا تستحيل، بخلاف الأجسام[1] العنصريّة فإنّها تستحيل، لأنّها عن أصول مستحيلة، والطبيعة لا تستحيل في نفسها لأنّ الحقائق لا تنقلب أعيانُها. فغشي على جبريل ولم يَذُبْ عينُ جوهر جسمه، كما ذاب صاحب الحكاية. فغشي عليه من حيث ما فيه من حبّ الطبيعة، وبقي العين منه من حيث حبّه الإلهيّ.

فالمحبّ الإلهيّ روح بلا جسم، والمحبّ الطبيعيّ جسم بلا روح، والمحبّ الروحانيّ ذو جسم وروح. فليس للمحبّ الطبيعيّ العنصريّ روح يحفظه من الاستحالة، فلهذا يؤثّر الكلام في المحبّة في المحبّ الطبيعيّ، ولا يؤثّر في المحبّ بالحبّ الإلهيّ، ويؤثّر بعض تأثير في المحبّ بالحبّ الروحانيّ. حدّثنا محمد بن إسماعيل اليمني بمكة، قال: ثنا عبد الرحمن بن علي، قال: أنا أبو بكر بن حبيب العامري، قال: أنا عليّ بن أبي صادق، قال: أنا أبو عبد الله بن باكويه الشيرازي، قال: أنا بكران بن أحمد، قال: سمعت يوسف بن الحسين، قال: كنت قاعدا بين يدي ذي النون، وحوله ناس، وهو يتكلّم عليهم، والناس يبكون، وشابٌّ يضحك! فقال له ذو النون: مالك -أيّها الشابّ- الناس يبكون وأنت تضحك! فأنشأ يقول:

كُلُّهُمْ يَعْبُدُونَ مِنْ خَوْفِ نَارٍ   وَيَرَوْنَ النَّجاةَ حَظًّا جَزِيْلا
لَيْسَ[2] لِي فِي الجِنَانِ والنَّارِ رَأْيٌ   أَنَا لا أَبْتَغِي بِحِبِّي بَدِيْلا

١ ص ١٣ب
٢ ص ١٤

فقيل له: فإن طردَك فماذا تفعل؟ فقال:

فَإِذَا لَمْ أَجِدْ مِنَ الحِبِّ وَصْلًا | رُمْتُ فِي النَّارِ مَنْزِلًا وَمَقِيْلَا
ثُمَّ أَزْعَجْتُ أَهْلَهَا بِبُكَائِي | بُكْرَةً فِي ضَرِيْعِهَا وَأَصِيْلَا
مَعْشَرَ المُشْرِكِيْنَ نُوْحُوا عَلَيَّ[1] | أَنَا عَبْدٌ أَحْبَبْتُ مَوْلًى جَلِيْلَا
لَمْ أَكُنْ فِي الذِي ادَّعَيْتُ صَدُوْقًا | فَجَزَانِي مِنْهُ العَذَابَ الوَبِيْلَا

وخدمت أنا، بنفسي، امرأة من المحبّات العارفات بأشبيلية، يقال لها: فاطمة بنت ابن المثنّى القرطبي، خدمتها سنين وهي تزيد في وقت خدمتي إيّاها على خمس وتسعين سنة، وكنت أستحي أن أنظر إلى وجهها، وهي في هذا السنّ، من حمرة خدّيها، وحسن نَعْمَتِها، وجمالها. تحسبها بنت أربع عشرة سنة من نَعْمَتِها ولطافتها، وكان لها حال مع الله.

وكانت تؤثرني على كلّ من يخدمها من أمثالي، وتقول: ما[2] رأيت مثل فلان: إذا دخل عليّ دخل بكلّه؛ لا يترك منه خارجا عنّي شيئا، وإذا خرج من عندي خرج بكلّه؛ لا يترك عندي منه شيئا. وسمعتها تقول: "عجبتُ لمن يقول: إنّه يحبّ الله ولا يفرح به، وهو مشهوده: عينه إليه ناظرة في كلّ عين، لا يغيب عنه طرفة عين. فهؤلاء البَكّاءون! كيف يدّعون محبّته ويبكون؟ أما يستحيون! إذا كان قربه مضاعفا من قرب المتقرّبين إليه، والمحبّ أعظم الناس قربة إليه، فهو مشهوده. فعلى من يبكي؟ إنّ هذه لأعجوبة!". ثمّ تقول لي: "يا ولدي؛ ما تقول فيما أقول؟ فأقول لها: يا أمّي؛ القول قولك. قالت: إنّي والله متعجّبة! لقد أعطاني حبيبي فاتحة الكتاب تخدمني، فوالله ما شغلتني عنه". فذلك اليوم عرفتُ مقام هذه المرأة لَمّا قالت: إنّ فاتحة الكتاب تخدمها.

فبينا نحن قعود إذ دخلت امرأة، فقالت لي: يا أخي؛ إنّ زوجي في شَرِيش شذونة[3]، أُخْبِرتُ أنّه يتزوج بها؛ فماذا ترى؟ قلت لها: وتريدين أن يصل؟ قالت: نعم. فرددت وجهي إلى

١ ق: "علينا" ومسحت واستبدلت بقلم الأصل: "عليّ"
٢ ص ١٤ب
٣ شَرِيش: أوله مثل آخره بفتح أوله وكسر ثانيه ثم ياءٍ مثناة من تحت. مدينة كبيرة من كورة شَذُونة وهي قاعدة هذ الكورة واليوم يسمونها شَرَش. [معجم البلدان (٣ / ٤٤)]

العجوز، وقلت لها: يا أُمّ؛ ألا تسمعين ما تقول هذه المرأة؟ قالت: وما تريد يا ولدي؟ قلت: قضاء حاجتها في هذا الوقت، وحاجتي أن يأتي زوجها. فقالت: السمع والطاعة؛ إنّي أبعث إليه بفاتحة الكتاب، وأوصيها أن تجيء بزوج هذه المرأة. وأنشأتْ فاتحة الكتاب، فقرأتُها وقرأتُ معها. فعلمتُ مقامها[1] عند قراءتها الفاتحة؛ وذلك أنّها تنشئها بقراءتها صورةً مجسَّدَة هوائيّة، فتبعثها عند ذلك. فلمّا أنشأتها صورة، سمعتها تقول لها: يا فاتحة الكتاب؛ تروحي[2] إلى شريش، وتجيئي بزوج هذه المرأة، ولا تتركيه[3] حتى تجيئي به. فلم يلبث إلّا قدر مسافة الطريق من مجيئه، فوصل إلى أهله.

وكانت تضرب بالدفّ وتفرح. فكنت أقول لها في ذلك. فتقول لي: "إني أفرح به حيث اعتنى بي، وجعلني من أوليائه، واصطنعني لنفسه. ومن أنا حتى يختارني هذا السيّد على أبناء جنسي؟! وعزّة صاحبي؛ لقد يغار عليّ غَيرة ما أصفها: ما التفتُّ إلى شيء، باعتماد عليه عن غفلة، إلّا أصابني ببلاء في ذلك الذي التفتُّ إليه". ثمّ أرتني عجائب من ذلك. فما زلت أخدمها بنفسي، وبنيتُ لها بيتا من قصب، بيدي، على قدر قامتها، فما زالت فيه حتى درجتْ. وكانت تقول لي: "أنا أُمّك الإلهيّة و"نورٌ" أُمّك الترابيّة". وإذا جاءت والدتي إلى زيارتها، تقول لها: "يا نور؛ هذا ولدي، وهو أبوك! فبرّيه، ولا تعُقِّيه".

أخبرنا يونس بن يحيى بمكّة، سنة تسع وتسعين وخمسمائة، قال: أنا أبو بكر بن الغزال، قال: أنا أبو الفضل بن أحمد، قال: أنا أحمد بن عبد الله، قال: ثنا عثمان بن محمد العثماني، قال: ثنا محمد بن إبراهيم المذكر[4]: ثنا العباس بن يوسف الشّكلي، ثنا محمد بن يزيد، قال: سمعت ذا النون يقول: خرجت حاجّا إلى بيت الله الحرام. فبينا أنا أطوف، إذا أنا بشخص متعلّق بأستار الكعبة، وإذا هو يبكي، ويقول في بكائه: كتمت بلائي من غيرك، وبحت بسرّي إليك، واشتغلت بك عن سِوَاك. عجبت لمن عرفك كيف يسلو عنك، ولمن ذاق حبّك كيف يصبر عنك! ثمّ أنشأ

١ ص ١٥
٢ ق: تروح
٣ ق: تتركه
٤ ص ١٥ب

يقول:

ذَوَّقْتَنِي طَعْمَ الوِصَالِ فَزِدْتَنِي شَوْقًا إِلَيْكَ مُخَامِرَ الأَحْشَاءِ

قال: ثمّ أقبل يخاطب نفسه، فقال: أَمْهَلَكِ فما ارعويتِ، وسَتَرَ عليك فما استحييتِ، وسَلَبَكِ حلاوة المناجاة فما باليتِ. ثمّ قال: عزيزي؛ ما لي إذا قمت بين يديك ألقيتَ عليّ النعاس، ومنعتني حلاوة مناجاتك؟ لِمَ قرّة عيني، لِمَ؟ ثمّ أنشأ يقول:

رَوَّعْتُ قَلْبِي بِالفِرَاقِ فَلَمْ أَجِدْ شَيْئًا أَمَرَّ مِنَ الفِرَاقِ وَأَوْجَعَا
حَسْبُ الفِرَاقِ بِأَنْ يُفَرِّقَ بَيْنَنَا ولَطَالَمَا قَدْ كُنْتُ مِنْهُ مُرَوَّعَا

قال ذو النون: فأتيت إليه، فإذا به امرأة.

* * *

حكاية[1] محبّ أذاع سرّ محبوبه:

أخبرنا محمد بن إسماعيل بن أبي الصيف، ثنا عبد الرحمن بن عليّ، أنا المحمّدان ابن ناصر وابن عبد الباقي، وحدّثني أيضا عنهما يونس بن يحيى، قالا: أنا حمد بن أحمد، أنا أحمد بن عبد الله، ثنا أحمد بن محمد المتوكّلي، ثنا أحمد بن عليّ بن ثابت، أنا عليّ بن القاسم الشاهد، قال: سمعت أحمد بن محمد بن عيسى الرازي، قال: سمعت يوسف بن الحسين يقول: كان شابّ يحضر مجلس ذي النون المصريّ مدّة، ثمّ انقطع عنه زمانا، ثمّ حضر عنده وقد أصفرّ لونه، ونحل جسمه، وظهرتْ آثار العبادة عليه والاجتهاد. فقال له ذو النون: يا فتى؛ ما الذي أكسبك خدمة مولاك واجتهادك من المواهب التي منحك بها، ووهبها لك واختصّك بها؟ فقال الفتى: يا أستاذ؛ وهل رأيتَ عبدا اصطنعه مولاه من بين عبيده، واصطفاه، وأعطاه مفاتيح الخزائن، ثمّ أَسَرّ إليه سرًّا: أيحسن أن يفشي ذلك السرّ؟ ثمّ أنشأ يقول:

مَنْ سَارَرُوْهُ فَأَبْدَى السِّرَّ مُجْتَهِدًا لَمْ يَأْمَنُوْهُ عَلَى الأَسْرَارِ مَا عَاشَا
وَباعَدُوْهُ فَلَمْ يَسْعَدْ بِقُرْبِهِمُ وَأَبْدَلُوْهُ مِنَ الإِينَاسِ إِيحَاشَا

١ ص ١٦

لا[1] يَصْطَفُوْنَ مُذِيْعًا بَعْضَ سِرِّهِمُ حاشا وِدَادَهُمُ مِنْ ذَلِكُمْ حَاشَا

يقول: لا يصحّ الاجتهاد في سِرّ المحبّ، بل ينتظر أمرَ محبوبه؛ فإن أمره بإذاعته أذاعه، وإن لم فالأصل الكتمان.

ولقد منحني الله سرًّا من أسراره بمدينة فاس، سنة أربع وتسعين وخمسمائة، فأذعته. فإنّي ما علمتُ أنّه من الأسرار التي لا تذاعْ. فعوتبتُ فيه من المحبوب! فلم يكن لي جواب إلّا السكوت. إلّا أنّي قلت له: تولّ أنت أمر ذلك فيمن أودعته إيّاه، إن كانت لك غَيرة عليه، فإنّك تقدر ولا أقدر. وكنت قد أودعته نحوا من ثمانية عشر رجلا. فقال لي: أنا أتولّى ذلك. ثمّ أخبرني أنّه سلّه من صدورهم، وسلبهم إيّاه، وأنا بسبتة. فقلت لصاحبي عبد الله الخادم: إنّ الله أخبرني أنّه فعل كذا وكذا، فقم بنا نسافر إلى مدينة فاس، حتى نرى ما ذكر لي في ذلك. فسافرت، فلمّا جاءتني تلك الجماعة، وجدت الله قد سلبهم ذلك وانتزعه من صدورهم. فسألوني عنه، فسكتُّ عنهم. وهذا من أعجب ما جرى لي في هذا الباب. فللّه الحمد حيث لم يعاقبني بالوحشة التي قالها هذا الشابّ لذي النون.

ولمّا كان طريق الله ذوقا، تخيّل هذا الشابّ أنّ الذي عامله به الحقّ، هكذا يُعامِل به جميعَ الخلق[2]. فذوقه صحيح، وحكمه في ذلك على الله ليس بصحيح. وهذا يقع في الطريق كثيرا إلّا من المحقّقين، فإنّه لا يقع لهم مثل هذا لمعرفتهم بمراتب الأمور وحقائقها، وهو علم عزيز المنال.

وروينا عن ذي النون من حديث محمد بن يزيد عن ذي النون، قال: قلت لامرأة: متى تحوي الهموم قلب المحبّ؟ قالت: إذا كان للتذكار مجاورا وللشوق محاضرا. يا ذا النون؛ أما علمت أنّ الشوق يورث السقام، وتجديد التذكار يورث الحزن. ثمّ قالت:

لَمْ أَذُقْ طِيْبَ طَعْمِ وَصْلِكَ حَتّى زَالَ عَنّي مَحَبَّتِي لِلأَنَامِ

قال: فأجبتها:

١ ص ١٦ب
٢ ص ١٧

نِعْمَ المُحِبُّ إذا تَزَايَدَ وَصْلُهُ   وَعَلَتْ مَحَبَّتُهُ بِعُقْبِ وِصَالِ

فقالت: أوجعتني، أوجعتني! أما علمتَ أنّه لا يوصَل إليه إلّا بترك مَن دونه؟

قلت[1]: لو قالت لي مثل هذا، قلت لها: إذا كان ثَمّ.

وحدّثنا غير واحد، منهم ابن أبي الصيف عن عبد الرحمن بن علي، قال: أنا إبراهيم بن دينار، قال: ثنا إسماعيل بن محمد، أنا عبد العزيز بن أحمد، أخبرني أبو الشيخ عبد الله بن محمد، قال: سمعت أبا سعيد الثقفي يحكي عن ذي النون قال: كنت في الطواف فسمعت صوتا[2] حزينا، وإذا بجارية متعلّقة بأستار الكعبة، وهي تقول:

أَنْتَ تَدْرِي يا حَبِيْبِي   يا حَبِيْبِي أَنْتَ تَدْرِي

وَنُحُولُ الجِسْمِ والرُّوحِ يَبُوحَانِ بِسِرِّي

يا عَزِيْزِي قَدْ كَتَمْتُ الحُبَّ حَتَّى ضَاقَ صَدْرِي

قال ذو النون: فشجاني ما سمعت، حتى انتحبت وبكيت. وقالت: إلهي وسيّدي ومولاي؛ بحبّك لي إلّا غفرتَ لي. قال: فتعاظمني ذلك، وقلت: يا جارية؛ أما يكفيك أن تقولي: بحبّي لك، حتى تقولي بحبّك لي. فقالت: إليك يا ذا النون؛ أما علمت أنّ لله قوما يحبّهم قبل أن يحبّوه؟ أما سمعت الله يقول: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[3] فسبقتْ محبّته لهم قبل محبّتهم له. فقلت: من أين علمت أنّي ذو النون؟ فقالت: يا بطّال؛ جالت القلوب في ميدان الأسرار، فعرفتك. ثمّ قالت: انظر مَن خلفك. فأدرت وجهي؛ فلا أدري: السماء اقتلعتها، أم الأرض ابتلعتها!.

قلت: يقرب حديث هذه الجارية من حال موسى عليه السلام مع ربّه: ﴿انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾[4].

لله -تعالى- ميادين، تسمّى: ميادين المحبّة كلّها، ثمّ يختصّ كلّ ميدان منها باسم من نعوت المحبّة، مثل: ميدان الوجد، وميدان الشوق. وكلّ حال يكون فيه جولان وحركة، فله ميدان.

١ ثابتة في الهامش بقلم الأصل، وهنا يقصد الشيخ نفسه بقوله: قلت
٢ ص ١٧ب
٣ [المائدة : ٥٤]
٤ [الأعراف : ١٤٣]

هذا أمر كلّيّ. وكذلك أيضا للمعارف حضرات ومجالس، ما هي ميادين، إلّا إذا أشهدك -سبحانه[1]- في معرفته تفرقه في أعيان الأكوان. فإن شاهدت أنّه العين الظاهرة فيها بأسمائها، فتلك ميادين الأسرار. وإن شاهدت معيّته للأكوان بأسمائه، فتلك ميادين الأنوار. وإن اختلط عليك الأمر فترى أمرا، فتقول: "هُوَ هُوَ"، ثمّ ترى أمرا فتقول: "ما هو هو"، ثم ترى أمرا فتقول: "لا أدري أهو هو، أم لا هو هو"، فتلك ميادين الحَيْرة. ولكلّ عين كونٍ علامة يعرفها مَن جال في هذه الميادين؛ فيعرف بتلك العلامة مَن قامت به في عالم الشهادة، في هذه الهياكل المظلمة بالطبع، المنوَّرة بالمعرفة. فمن هناك يسمّونهم بأسمائهم، مثل حال هذه الجارية.

وروينا من حديث موسى بن علي الإخميمي، عن ذي النون، أنّه لقي رجلا باليمن كان قد رحل إليه، في حكاية طويلة، وفيها: "ثمّ قال له ذو النون: رحمك الله؛ ما علامة المحبّ لله؟ فقال له: حبيبي؛ إنّ درجة الحبّ درجة رفيعة. قال: فأنا أحبّ أن تصفها لي. قال: إنّ المحبّين لله، شَقَّ لهم عن قلوبهم، فأبصروا بنور القلوب عِزَّ جلال الله، فصارت أبدانهم دنياويّة، وأرواحهم حجبيّة، وعقولهم سماويّة تسرح بين صفوف الملائكة، وتشاهد تلك الأمور باليقين. فعبدوه بمبلغ استطاعتهم حبّا له، لا طمعا في جنّة، ولا خوفا من نار". فشهق الفتى شهقة كانت فيها نفسه.

قلنا: كان هذا القائل من العارفين. فإنّه ذكر ما يدلّ على ذلك، وهي ثلاثة ألقاب ليس في الكون إلّا هي. فقال:

أبدانهم دنياويّة، لأنّه قال: ﴿وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾[2] فلا بدّ أن يترك له مِن حقائقه[3] مَن يكون معه في الدنيا؛ إذ كان الإنسان مجموع العالم، وليس إلّا بدنه، لأنّه ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[4] وهو عرقٌ بَدَنيّ؛ فلو مشى بكلّه لكان ناقص الحال.

١ ص ١٨
٢ [الزخرف : ٨٤]
٣ ص ١٨ب
٤ [ق : ١٦]

والثاني: عقولهم سماويّة، لأنّ العقول صفات تقييد، فإنّ العقل يقيّد، إذ كان من العِقال. والسماوات محلّ الملائكة المقيّدة بمقاماتها فقالت: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾[1] فلا تتعدّاه. قد حبسه فيه مَن أوجده له. ولهذا فسّره بأن قال: تسرح بين صفوف الملائكة. فهم بعقولهم في السماوات. وما في الكون المركّب إلّا سماء وأرض.

والثالث: أرواحهم حجبيّة، لأنّه لمّا سَوّى -سبحانه- الصورة البدنيّة احتجب، بل حجبها عن ظهوره في عينها: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[2] فظهرتْ أرواحهم عن هذا الروح الحجابي. فهم مشاهدون أصلَهم، عالمون بأنّه حجاب، ليعلموا مَن هو الظاهر في أعيانهم، ومَن المسمّى فلانا؟ ولِمَ سمّي؟. وهنا أسرار دقيقة. وحكايات المحبّين العارفين كثيرة.

انتهى الجزء الرابع عشر ومائة، يتلوه الخامس عشر ومائة؛ فصل: نختم به هذا الباب.

[1] [الصافات: ١٦٤]
[2] [الحجر: ٢٩]

الجزء الخامس عشر ومائة[1]

بسم الله الرحمن الرحيم[2]

وصل نختم به هذا الباب يسمّى عندنا: مجالي الحقّ للعارفين المحبّين في منصّات الأعراس لإعطاء نعوت المحبّين في المحبّة. فمن ذلك

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه مقتول، وذلك لأنّه مركّب من طبيعة وروح:

وَالرُّوحُ نُورٌ وَالطَّبِيعَةُ ظُلْمَةٌ ... وَكِلَاهُمَا فِي عَيْنِهِ ضِدَّانِ[3]

والضدّان متنافران، والمتنافران متنازعان. كلّ واحد يطلب الحكم له، وأن يرجع المُلْكُ إليه. والمحبُّ لا يخلو إمّا أن تغلب الطبيعة عليه فيكون مظلم الهيكل، فيحبّ الحقّ في الخلق، فيدرج النور في الظلمة، اعتمادا على الأصل في قوله: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾[4]. والنهار نور. فعلم أنهما متجاوران وإن كانا ضدّين، وأنّ أحدهما يجوز أن يكون مبطونا في الآخر، فما يضرّني أن أُحِبَّ الحقَّ في الخلق لأجمع بين الأمرين.

وأمّا إن غلب عليه الروح فيكون منوَّر الهيكل؛ فيحبُّ الخلق في الحقّ لقوله: «حبّوا الله لما يغذوكم به من نِعَمِه» فأحببته في النِّعم عن أمره. فمشهوده الحقّ. ومهما وقعت الغَيرة بين الضدّين، ورأى كلّ ضدّ مطلوبه أنّ مطلوبه ربما يتخلّص لضدّه يقول[5]: أقتله حتى لا يظهر به ضدّي دوني. فإن قتلته الطبيعة؛ مات وهو محبّ للأكوان، وإن قتله الروح؛ كان شهيدا حيّا عند ربّه يُرزق. فهو مقتول بكلّ حال، كلُّ محبٍّ في العالم، وإن كان لا يشعر بذلك.

* * *

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه تالف:

وذلك أنّه خلقه الله من اسميه الظاهر والباطن، فجعله عالم غيب وشهادة. وخلق له عقلا

[1] العنوان ص ١٩ب، أما ص ١٩ فبيضاء
[2] البسملة ص ٢٠
[3] ذكر في الهامش بقلم الأصل: "بيت غير مقصود"
[4] [يس: ٣٧]
[5] ص ٢٠ب

يفرّق به بين حكم الاسمين لإقامة الوزن بين العالمين في ذاته. ثمّ تجلّى له في اسمه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فحيّره، فلم يعطه هذا التجلّي إقامة الوزن ولا سيما وقد قال له: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1]. فتلِف من حيث لم يَرَ حالا توجب العدل وإقامة الوزن، فخرج عن حدّ التكليف، إذ لا يكلّف إلّا عاقل لمّا تقيّد بعقله. فهذا نعت المحبّ بأنّه تالفٌ.

* * *

منصّة ومجلى: نَعْتُهُ بأنّه سائر إليه بأسمائه:

وذلك أنّه تجلّى له في أسماء الكون، وتجلّى له في أسمائه الحسنى. فتخيّل في تجلّيه بأسماء الكون أنّه:

نُزُوْلٌ مِنَ الحَقِّ فِي حَقِّهِ   وَلَمْ يَكُ ذَلِكَ مِنْ أُفْقِهِ[2]

فلمّا تخلّق بأسمائه الحسنى؛ غلبه ما جرت عليه طريقة أهل الله من التخلّق. وهو يتخيّل أنّ أسماء الكون خُلِقت[3] له لا لله، وأنّ منزلة الحقّ فيها[4] بمنزلة العبد في أسمائه الحسنى. فقال: لا أدخل عليه إلّا بأسمائي، وإذا خرجت إلى خلقه أخرج إليهم بأسمائه الحسنى، تخلّقا.

فلمّا دخل عليه بما يظنّ أنّها أسماؤه -وهي أسماءُ الكون عنده- رأى ما رأتْهُ الأنبياء من الآيات في إسرائها ومعارجها في الآفاق وفي أنفسهم؛ فرأى أنّ الكلّ أسماؤه -تعالى- وأنّ العبد لا اسم له حتى أنّ اسم العبد ليس له، وأنّه متخلّق به كسائر الأسماء الحسنى. فعلم أنّ السير إليه، والدخول عليه، والحضور عنده ليس إلّا بأسمائه، وأنّ أسماء الكون أسماؤه. فاستدرك الغلط بعد ما فرط ما فرط. فجبر له هذا الشهود ما فاته حين فرّق بين العابد والمعبود.

وهذا مجلى عزيز في مِنصّة عظمى كانت غايةُ أبي يزيد البسطامي دونها. فإنّ غايته ما قاله عن نفسه: "تقرّبْ إليّ بما ليس لي" فهذا كان حظّه من ربّه ورآه غاية. وكذلك هو؛ فإنّه غايته، لا الغاية.

---

١ [الشورى: ١١]
٢ ذكر في الهامش بقلم الأصل: "بيت غير مقصود"
٣ كتب تحتها بقلم الأصل: "خلق"
٤ ص ٢١

وهذه طريقة أخرى ما رأيتها لأحد من الأولياء ذوقا إلّا للأنبياء والرسل خاصّة. من هذا المجلى وَصَفُوه -سبحانه- بما يسمّى في علم الرسوم صفاتُ التشبيه؛ فيتخيّلون أنّ الحقّ وصف نفسه بصفات الخلق، فتأوّلوا ذلك. وهذا المشهد يعطي أنّ كلّ اسم للكون فأصْلُه للحقّ حقيقة، وهو للخلق لفظ دون معنى، وهو[1] به متخلّق، فافهم.

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: (نَعْتُ المُحِبِّ بِأَنَّهُ طَيَّار)

نَعْتُ المُحِبِّ بِأَنَّهُ طَيَّارُ   عِلْمٌ صَحِيْحٌ مَا عَلَيْهِ غُبَارُ

هذا بيت غير مقصود؛ هو ما ذكرناه من أسماء الكون. كان يتخيّل أنّ تلك الأسماء وَكْرَهُ، فلمّا تبيّن له أنّه في غير وَكْرِهِ ظهر؛ طار عن كونه وَكْرُهُ، وحلّق في جوّ كونه[2] أسماء حقّه. فهو في كلّ نفس يطير منه إلى نفس آخر، لأنّ عينَ الأسماء كلّها لمن هو كلّ يوم في شأن. فما من يوم إلّا والمحبّ يطير فيه من شأن إلى شأن. هذا يعطيه شهوده.

* * *

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه دائم السهر:

لمّا رأى أنّ المحبوب ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[3] عَلِمَ أنّ ذلك من مقام حبّه لحفظ العالم. ودعاه إلى هذا النظر كون الحقّ يتحوّل في الصوَر، وللصور أحكام، ومن أحكام بعض الصور النوم، ورآه في مثل هذه الصورة ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ من حيث هذه الصورة، فعلِم أنّ ذلك من مقام حبّه لحفظ العالم. وإذا كان المحبّ جليس محبوبه، ومحبوبه بهذه الصفة، فالنوم عليه حرام. فالمحبّ يقول مع الفراق: إنّ النوم عليه حرام، فكيف مع الشهود والمجالسة؟! قال بعضهم في سهر الفراق:

النَّوْمُ[4] بَعْدَكُمُ عَلَيَّ حَرَامُ   مَنْ فَارَقَ الأَحْبَابَ كَيْفَ يَنَامُ!

فالنوم مع المشاهدة أبعد وأبعد.

---

١ ص ٢١ب
٢ س: أسماء
٣ [البقرة: ٢٥٥]
٤ ص ٢٢

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبّ بأنّه كامن الغمّ:

أي غمُّه مستور لا ظهور له. فسبب ذلك قوله -تعالى-: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[1] ثمّ يرى في شهوده أنّه لا تتحرّك ذرّة إلّا بإذنه، إذ هو محرّكها، بما تتحرّك فيه. ويرى في شهوده ما يقابل الكون به خالقه من سوء الأدب، وما لا ينبغي أن يوصَف به مما مدلوله العدم، فيريد أن يتكلّم ويبدي ما في نفسه من الغيرة التي تقتضيها المحبّة، ثمّ يرى أنّ ذلك بإذنه، لأنّه ممن يرى الله قبل الأشياء -مقام أبي بكر- فيسكن، ولا يتمكن له أن يظهر غمّه، لأنّ الحبّ حَكم عليه بأنّ ذلك الذي يعامَل به المحبوب لا يليق به، ويرى أنّه سلّط خلقه عليه، بما نطّقهم به، وما عذرهم؛ وأرسل الحجاب دونهم. فكَمَنَ غمُّ هذا المحبّ في الدنيا، فإنّه في الآخرة لا غمّ له. ولهذا يطلب الخروج من الدنيا.

★ ★ ★

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبّ بأنّه راغب في الخروج من الدنيا إلى لقاء محبوبه:

هو لِمَا ذكرناه في هذا الفصل قبله. لأنّ النفس من حقيقتها طلب الاستراحة، والغمّ تعب، وكمونه أتعب، والدنيا محلُّ الغموم. والذي يختصّ بهذه المنصّة: رغبته[2] في لقاء محبوبه، وهو لقاء خاصّ عيّنه الحقّ؛ إذ هو المشهود في كلّ حال.

ولكن لَمّا عيّن ما شاء من المواطن وجعله محلّا للقاء مخصوص، رغبنا فيه؛ ولا نناله إلّا بالخروج من الدار التي تنافي هذا اللقاء، وهي الدار الدنيا. خُيِّر النبيّ ﷺ بين البقاء في الدنيا والانتقال إلى الأخرى فقال: «الرفيق الأعلى» فإنّه في حال الدنيا في مرافقة أدنى. وورد في الخبر أنّه «مَن أحبّ لقاء الله» يعني بالموت «أحبّ الله لقاءه، ومَن كره لقاء الله كره الله لقاءه» فلقِيَه في الموت بما يكرهه، وهو أن حجبه عنه، وتجلّى لمن أحبّ لقاءه من عباده.

ولقاءُ الحقّ بالموت له طعم لا يكون في لقائه بالحياة الدنيا[3]. فنسبة لقائنا له بالموت نسبة

1 [الأنعام: ٩١]
2 ص ٢٢ب
3 ثابتة في الهامش بقلم الأصل

قوله: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾[1] والموت فينا فراغٌ لأرواحنا من تدبير أجسامها، فأرادوا حبّ هذا المحبّ، أن يحصل ذلك ذوقا. ولا يكون ذلك إلّا بالخروج من دار الدنيا، بالموت لا بالحال؛ وهو أن يفارق هذا الهيكل الذي وقعت له به هذه الألفة، من حين وُلِدَ وظهر به، بل كان السبب في ظهوره. ففرّق الحقّ بينه وبين هذا الجسم لِما ثبت من العلاقة بينهما.

وهو من حال الغَيرة الإلهيّة على عبيده، لحبّه لهم. فلا يريد أن يكون بينهم وبين غيره علاقة؛ فخلق الموت وابتلاهم به، تمحيصا لدعواهم في محبّته. فإذا انقضى حكمه[2]، ذبحه يحيى عليه السلام بين الجنّة والنار، فلا يموت أحد من أهل الدارين. فهذا سبب رغبتهم في الخروج من الدنيا إلى لقاء المحبوب، لأنّ الغَيرة نَصَبٌ. ويحيا الموت، بالذبح، حياة خاصّة، كما حكمنا بعد الموت، فإنّ «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا».

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبّ بأنّه متبرّم بصحبة ما يحول بينه وبين لقاء محبوبه:

هذا النعت أَعمّ من الأوّل في المحبّ. فإنّ العارف ما يحول بينه وبين لقاء محبوبه إلّا العدَم، وما هو ثَمّ، وليس الوجود سِوَاه؛ فهو شاهِده في كلّ عين تراه. فليس بين المحبّ والمحبوب إلّا حجاب الخلق، فيعلم أنّ ثَمّ خالقا ومخلوقا، فلم يقدر على رفع صحبة هذه الحقيقة، فإنّها عينه. والشيء لا يرتفع عن نفسه، ونفسه تحول بينه وبين لقاء محبوبه. فهو متبرّم بنفسه لكونه مخلوقا، وصحبتُه لنفسه ذاتيّة لا ترتفع أبدا؛ فلا يزال متبرّما أبدا.

فلهذا يتبرّم؛ لأنّه يتخيّل أنّه إذا فارَق هذا الهيكل فارَق التركيب، فيرجع بسيطا لا ثاني له، فينفرد بأحديّته، فيضربها في أحديّة الحقّ؛ وهو اللقاء: فيكون الحقُّ (هو) الخارج بعد الضرب، لا هو. فهذا يجعله يتبرّم. والعارف المحبُّ لا يتبرّم من هذا لمعرفته بالأمر على ما هو عليه، كما ذكرناه في رسالة "الاتّحاد".

1 [الرحمن: ٣١]
2 ص ٢٣

مِنَصَّةٌ[1] ومَجْلَى: نَعتُ المُحِبّ بأنّه كثير التأوُّه:

وهو قوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾[2] وصف الحقّ من كون اسمه "الرحمن" أنّ له نفَسا ينفِّس به عن عباده، وفي ذلك النفَس ظهر العالَم، ولذلك جعل تكوين العالَم بقول: "كن". والحرف مقطع الهواء. فالهواء يولِّده، ما هو هو. لأنّه لا يظهر الحرف إلّا عند انقطاع الهواء، والهواء نفَس، ولهذا؛ الهواء في العناصر هو نفَس الطبيعة، ولهذا يقبل الحروف، وهو ما يظهر فيه من الأصوات عند الهبوب.

والظاهر من تلك الأصوات حرفُ الهاء والهمزة، وهما أقصى المخارج، مخارج الحروف. فإنّهما مما يلي القلب، وهما أوّل حروف الحلق، بل حروف الصدر. فهما أوّل حرف يصوِّره المتنفِّس، وذلك هو التأوُّه لِقربه من القلب الذي هو محلّ خروج النفَس وانبعاثه؛ فتظهر عنه جميعُ الحروف، كما يظهر العالَم بالتكوين عن قول: "كن". وهو سِرٌّ عجيب سأذكره في باب النفَس -بفتح الفاء -إن شاء الله-.

فإذا تجلّى الحقُّ من قلب المحبّ، ونظرتْ إليه عينُ البصيرة، لأنّ القلب وسِع الحقّ، ورأى ما يقع من الذمّ على هذه النشأة الطبيعيّة، وهي تحوي على هذه الأسرار الإلهيّة، وأنّها من نفَس الرحمن ظهرتْ في الكون، فَذُمّتْ وجُهِل قدرُها، فكثر منه التأوّه لهذه القادحَة، لِمَا يرى[3] في ذلك من الوضوح والجلاء، والناس في عماية عن ذلك لا يبصرون: فيتأوّه غَيرة على الله، وشفقة على المحجوبين، لكون النبيّ ﷺ جعل كمال الإيمان في المؤمن: «أن يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه». فلهذا يتأسّف على مَن حَرمه الله هذا الشهود، ويتأوّه لحبّه في محبوبه، من أجل ما يراه من عَمى الخلق عنه. ومن شأن المحبّ الشفقة على المحبوب، لأنّ الحبّ يعطي ذلك.

١ ص ٢٣ب
٢ [التوبة : ١١٤]
٣ ص ٢٤

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعتُ المُحِبّ بأنّه يستريح إلى كلام محبوبه، وذِكْرهُ بتلاوة ذِكْرِه:

قال -تعالى-: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾[1] فسمّى كلامَه ذِكْرًا. فاعلم أنّ أصل وجود الكون لم يكن عن صفة إلهيّة، إلّا عن صفة الكلام خاصّة؛ فإنّ الكون لم يَعلم منه إلّا كلامه. وهو الذي سمِع، فالتذّ في سماعه، فلم يتمكن له إلّا أن يكون. ولهذا هو السماع مجبول على الحركة والاضطراب والنقلة في السامعين. لأنّ السامع عندما سمع قول: "كن" انتقلَ وتحرّك من حال العدم إلى حال الوجود؛ فتكوّن.

فمن هنا أصل حركة أهل السماع، وهم أصحاب وُجْدٍ. ولا يلزم فيمن (كان). فإنّ الوجد لذاته يقتضي ما يقتضي، وإنما المحبوب يختلف. فالحبّ والوجد والشوق وجميع نعوت الحبّ وصفٌ للحبّ، كان المحبوب ما كان، إلّا أنّي اختصصتُ في هذا الكتاب الحبّ المتعلّق بالله، الذي هو المحبوب على الحقيقة، وإن كان غيرَ مشعور به في مواطن عند قوم، ومشعورا[2] به عند قوم؛ وهم العارفون. فما أحبّوا إلّا الله، مع كونهم يحبّون أزواجهم، وأهلهم، وأصحابهم، فاعلم ذلك.

حتى أنّ بعض الصالحين حُكي لنا عنه أنّه قال: إنّ قيسا[3] المجنون كان من المحبّين لله، وجعل حجابَه ليلى، وكان من المولَّهين. وأخذتُ صدق هذا القول من حكايته التي قال فيها لليلى: "إليك عنّي؛ فإنّ حبّك شغلني عنك" وما قرّبَها ولا أدناها. ومن شأن الحبّ أن يطلب المحبُّ الاتّصالَ بالمحبوب، وهذا الفعل نقيض المحبّة، ومن شأن المحبّ أن يُغشى عليه عند فَجأة ورود المحبوب عليه ويدهش، وهذا يقول لها: "إليك عنّي" وما دهش ولا فَنِيَ. فتحقّقَ عندي بهذا الفعل صدق ما قاله هذا العارف في حقّ قيس المجنون، وليس ببعيد. فللّه ضنائن من عباده.

فمن هناك استراح المحبّون إلى كلام المحبوب وذِكره، والقرآن كلامه وهو ذِكر، فلا يؤثرون

١ [الحجر : ٩]
٢ ص ٢٤ب
٣ ق: قيس

شيئا على تلاوته، لأنهم ينوبون فيه عنه، فكأنّه المتكلّم كما قال: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[1] والتالي إنما هو محمد ﷺ فـ«أهل القرآن هم أهل الله وخاصّته» فهم الأحباب المحبّون.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه موافق لمحابّ محبوبه:

هذا ما يكون إلّا من نعوت المحبّين لله خاصّة، لكونه -تعالى- لا يُحَدُّ ولا يتقيّد. وهو المتجلّي في الاسم "القريب"[2]، كما يتجلّى في الاسم "البعيد"، فهو البعيد القريب. قال المحبّ[3]:

وَكُلُّ ما يَفْعَلُ المَحْبُوبُ مَحْبُوبُ

فإذا فعل البُعد، كان محبوبه البُعد عن المحبوب، لأنّه محبوب المحبوب: فإنّه أحبّه بحبّ المحبوب، لا بنفسه. ولا يحبّه بحبّ المحبوب لا بنفسه؛ حتى يكون المحبوب صفة له، وإذا كان المحبوب من صفات المحبّ؛ قام به. وإذا قام به؛ فهو في غاية الوصلة في عين البُعد أوصل منه به في القرب؛ لأنّه في القرب بصفة نفسه، لا بصفة محبوبه؛ لأنّه لا تقوم بالمحلّ علّتان لمعلول واحد، هذا لا يصحّ. فما يحبّ القُرب إلّا لنفسه، كما لا يحبّ البُعد إلّا بمحبوبه. فهو في حبّ البُعد أتمّ منه محبّة في حبّ القرب. ولنا في هذا المعنى:

هَـوًى بَـيْنَ المَلَاحَـةِ والجَمَـالِ	يُقَاسِيهِ القَوِيُّ مِنَ الرِّجَالِ
ويَضْعُفُ عَنْهُ كُلُّ ضَعِيفِ قَلْبٍ	تَقَلَّبَ فِي النَّعِيمِ وفِي الدَّلَالِ
وتَقْلِيبِي مَعَ الهِجْـرانِ عِنْـدِي	أَلَذُّ مِنَ العِنَاقِ مَعَ الوِصَالِ
فإنِّي فِي الوِصَالِ عُبَيْدُ نَفْسِي	وفِي الهِجْرَانِ عَبْدٌ لِلْمَوَالِي
وَشُغْلِي[4] بِالحَبِيْـبِ بِكُلِّ وَجْـهٍ	أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ شُغْلِي بِحَالِي

ففي هذا الشعر إيثار ما آثره المحبوب، ويتضمّن ما أشرنا إليه في كلامنا قبله. وأمّا قولنا: "إنّ المحبوب صفة المحبّ" فيما ذكرناه فهو قوله -تعالى-: «فإذا أحببته كنت سمعَه وبصرَه» فجعل

1 [التوبة : ٦]
2 ص ٢٥
3 القائل هو مهيار الديلمي (ت ٤٢٨هـ) والبيت بكامله: أرضَى وأسخطُ أو أرضى تلوُّنه وكلُّ ما يفعلُ المحبوبُ محبوبُ
4 ص ٢٥ب

عينه سمعَ العبد وبصرَه، فأثبت أنّه صفته، فما أحبّ المحبُّ البُعد إلّا بمحبوبه، وهذا غاية الوصلة في عين البُعد.

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه خائفٌ مِن ترك الحرمة في إقامة الخدمة:

وذلك أنّه لا يخاف من هذا إلّا عارف متوسّط لم يبلغ[1] التحقيق في المعرفة، إلّا أنّه يَشعر به من غير ذوق سِوَى ذوق الشعور، وهو محبّ، والمحبّ مطيع لمحبوبه في جميع أوامره. وتحقيق الأمر يعطي أنّ الآمر عينُ المأمور، والمحبّ عين المحبوب. إلّا أنّ الظاهر يظهر بحسب ما تعطيه حقيقةُ المظهَر، وبالمظاهر تظهر التنوّعات في الظاهر، وتختلف الأحكام والأسامي، وبها يظهر الطائع والعاصي.

فالذي هو في مقام الشعور، ولم يحصل في حدّ أن ينزل الأشياء[2] منازلها في الظاهر، يخاف أن يصدر منه ما يناقض الحرمة في خدمته، إذ يقول: "ليس إلّا هو". كما يذهب إلى ذلك من يرى الأعيان عينا[3] واحدة، ولكن لا يعرف كيف. فلا يزال يسيء الأدب لأنّه أخذ ذلك عن غير ذوق. وهذا مذهب مَن يرى أنّ المدبّر أجسامَ الناس روحٌ واحدة، وأنّ عين روح زيد هو عين روح عمرو، وفيه من الغلط ما قد ذكرناه في غير هذا الموضع: وهو أنّه يلزم ما يعلمه زيد لا يجهله عمرو لأنّ العالِم من كلّ واحد (هو) عينُ روحِه، وهو واحد، والشيء الواحد لا يكون عالما بالشيء، جاهلا به.

فيخاف المحبّ إن صدرت منه قلّة حرمة: بهفوة وغلط، أن يستند فيها بعد وقوعها إلى ما ذكرناه، فيحصل في قلّة المبالاة بما يظهر عليه من ذلك، والمحبّة تأبى إلّا حرمة المحبوب، وإن كان المحبّ مُدِلّا بحبّه، لغلبة الحبّ عليه، وأنّه يرى نفسه عينَ محبوبه، فيقول: "أنا من أهوى ومن أهوى أنا" فهذا سبب خوفه لا غير.

1 "الحرمة.. يبلغ" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
2 رسمها في ق أقرب إلى: الأسماء
3 ص ٢٦

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ أن يستقلّ الكثير من نفسه في حقّ ربّه ويستكثر القليل من حبيبه:

وذلك أنّه يفرّق بين كونه محبًا لِمَا يرى في نفسه من الانكسار والذلّة والدهش والحيرة التي هي أثر الحبّ في المحبّين، ويرى نخوة المحبوب وتيهه ورئاسته وإعجابه عليه. فيرى أنّه إذا أعطاه جميع ما يملكه فهو قليل لما أعطاه من نفسه، وأنّ حقّ محبوبه أعظمُ عنده من حقّ نفسه، بل لا يرى لنفسه حقًّا، وإن كان في الحقيقة ما يَسعى إلّا[1] في حقّ نفسه. هكذا تعطيه المحبّة.

كان لبعض الملوك مملوك[2] يحبّه اسمه: أياس، فدخل على المَلِك بعضُ جلسائه، ورأى قدمي المملوك في حجر المَلِك، والملِك يكبّسهما. فتعجّب! فقال أياس: يا هذا؛ ما هذه أقدام أياس، هذه قلب المَلِك في حجره يكبّسه. هذا معنى قولنا: "إنّ المحبّ في حقّ نفسه يسعى" فإنّه له في ذلك الفعل لذّة عظيمة، لا ينالها إلّا بذلك الفعل. فالمحبوب ممتنّ عليه إذا أمكنه مما تقع للمحبّ به لذّة من المحبوب، فيرى المحبّ أيَّ شيء جاء من المحبوب فهو كثير. فهو إنعام سيّد على عبد، وأيّ شيء كان من المحبّ في حقّ المحبوب، ولو كان تلف الروح والمهجة في رضاه، لكان قليلا: لأنّه طاعةُ عبدٍ لسيّد محسان.

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[3] فالمحبوب غنيّ، فقليله كثير. والمحبّ فقير، فكثيره قليل. ولكن، وإن كان هذا نعت المحبّ عندهم، فهو نعت محبّ ناقص المعرفة، كثير الحبّ على عماية. لأنّ المحبّ -إذا كان المخلوق- ليس له شيء يملكه، حتى يستقلّ أو يستكثر.

وأمّا إذا كان المحبُّ (هو) الله، فإنّه يستكثر القليل من عبده، وهو قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[4] و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[5]. وأمّا استقلاله الكثير في حقّ أحبابه من عباده، فإنّ ما عند الله ما له نهاية، ودخول ما لا نهاية له في الوجود محال. وكلّ ما دخل في

١ ص ٢٦ب
٢ ق: مملوكا
٣ [الأنعام: ٩١]
٤ [التغابن: ١٦]
٥ [البقرة: ٢٨٦]

الوجود فهو متناهٍ، فإذا[1] أضيف ما تناهى إلى ما لا يتناهى، ظهر كأنّه قليل، أو كأنّه لا شيء وإن كان كثيرا. وهنا نظر يطول، فاقتصرنا.

* * *

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ يعانق طاعة محبوبه ويجانب مخالفته. قال شاعرهم[2]:

تَعْصِي الإِلَهَ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ   هَذَا مُحَالٌ فِي القِيَاسِ بَدِيعُ
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صادِقًا لَأَطَعْتَهُ   إِنَّ المُحِبَّ لِمَنْ يَحِبُّ مُطِيعُ

المحبّ عبد. والعبد مَن وقف عند أوامر سيّده، ويجتنب مخالفة أوامره ونواهيه: فلا يراه حيث نهاه، ولا يفقده حيث أمره؛ لا يزال ماثلا بين يديه. فإذا أمره رأى هذا المحبّ أنّه قد امتنّ عليه حيث استعمله وأمره، وأنّ هذا من عنايته به. وإن فقد رؤيته ومشاهدته فيما شغله به؛ فهو في نعيم ولذّة، بكونه يتصرّف في مراسم سيّده، وعن إذنه.

فإن كان المحبُّ (هو) اللهُ، فأمرُ المحبوب له (هو) دعاؤه ورغبته فيما يعنّ له ويحبّه، ثمّ إنّه يكره أشياء فيدعوه بصفة النهي، مثل قوله: ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾[3] ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[4] فهذا سؤالٌ بصفة نهي. فقد وقع منه الأمر والنهي لسيّده. وإجابة[5] الحقِّ هذا العبدَ، من حيث هو محبٌّ لهذا العبد، كالطاعة من العبد لأوامر سيّده ومجانبة مخالفته.

* * *

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه خارج عن نفسه بالكلّيّة:

اعلم أنّ نفس الشخص الذي يتميّز به عن كثير من المخلوقات إنما هو إرادته. فإذا ترك إرادته لما يريد به محبوبه فقد خرج عن نفسه بالكلّيّة، فلا تصرّف له. فإذا أراد به محبوبه أمرا مّا وعلِمَ هذا المحبّ ما يريده محبوبه منه أو به، سارع أو تهيّأ لقبول ذلك، ورأى أنّ ذلك التهيّؤ

١ ص ٢٧
٢ هذان البيتان للنابغة الذبياني (ت ١٨ ق.هـ)
٣ [آل عمران: ٨]
٤ [البقرة: ٢٨٦]
٥ ص ٢٧ب

والمسارعة من سلطنة الحبّ الذي تحكّم فيه. فلم ير المحبوب في محبّه مَن ينازعه فيما يريده به أو منه؛ لأنّه خرج له عن نفسه بالكلّيّة؛ فلا إرادة له معه. ولكن مع وجود نفسه، وطلبه الاتّصال به.

وإن لم يكن كذلك فهو في مرتبة الجماد الذي لا إرادة له. فما له (أي المحبّ) لذّة إلّا اللذّة التي متعلّقها التذاذ محبوبه، بما يراه منه في قَبُوله.

المحبُّ اللهُ: أوحى الله إلى موسى: «يا ابن آدم؛ خلقتُ الأشياء من أجلك» يعني الدنيا والآخرة، لأنّه العينُ المقصودة. وهو رأس الأحبّاء محمد ﷺ. فالكلّ في تسخير هذه النشأة الإنسانيّة: الأفلاك وما تحوي عليه، والكواكب وما في سيرها. هذا في الدنيا. وأمّا في[1] الآخرة: «فما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر» حتى نهاية الأمر؛ وهو التجلّي الإلهيّ يوم الزّور الأعظم. فهذا معنى خروج المحبّ عن نفسه بالكلّيّة في كلّ ما يمكن أن يحتاج إليه المحبوب. وما لا حاجة للمحبوب به، ولا يعود عليه منه لذّة وابتهاج، فلا يدخل تحت هذا الباب.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجلَى: نَعتُ المُحِبّ لا يطلب الديّة في قتله:

لأنّا قد وصفناه أوّلا بأنّه مقتول. قتلُ المحبّ شهادة، فقتلُه حياته، والحيّ لا ديّة فيه. إنما يُؤدَى القتيل الذي يموت: فله شُرِعَت الديّة.

المُحِبُّ اللهُ: كون العبد محبوبا، إرادته نافذة. لا إرادة للمحبّ تنازع إرادته. المقتول لا إرادة له؛ ومن كان بإرادة محبوبه فلا إرادة له، وإن كان مريدا. ولا ديّة له؛ لأنّ الحيّ لا ديّة فيه. والحياة الذاتيّة له، وهو حبُّ الفرائض، إذا أدّاها أحبّه الله.

ففي النوافل يكون (الحقُّ) "سمعَ العبد وبصرَه"، وفي الفرائض يكون العبدُ "سمعَ الحقّ وبصرَه". ولهذا ثبت العالَم؛ فإنّ الله لا ينظر إلى العالم إلّا ببصر هذا العبد؛ فلا يذهب العالم

١ ص ٢٨

للمناسبة. فلو نظر إلى العالَم ببصره لاحترق العالم بسبحات وجهه. فنظرُ الحقّ العالَمَ ببصر الكامل المخلوق على الصورة؛ هو عين الحجاب الذي بين العالَم وبين السبحات المحرقة.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجلَى: نَعتُ[1] المُحِبّ بأنّه يصبر على الضرّاء التي ينفر منها الطبع لما كلّفه محبوبه من تدبيره:

الإنسانُ مجموعُ الطبع والنور. فالطبع يطلبه، والنور يطلبه. وكُلِّفَ النور أن يغتبن ويترك كثيرا مما ينبغي له وتطلبه حقيقته لِما يطلبه الطبع من المصالح. وأمر النور الذي هو الروح أن يوفّيه حقّه، وهو قوله ﷺ لمن قال له: مَن أبرّ؟ قال: «أمّك» ثلاث مرّات، ثمّ قال له في الرابعة: «ثمّ أباك». فرجّح برَّ الأُمّ على برّ الأب. والطبيعة الأمّ، وهو قوله ﷺ: «إنّ لنفسك عليك حقّا»، وهي النفس الحيوانيّة، «ولعينك عليك حقّا». فهذا كلّه من حقوق الأمّ التي هي طبيعة الإنسان. وأبوه هو الروح الإلهيّ، وهو النور.

فإذا ترك أمورا كثيرة من محابّه من حيث نوريّته، فإنّه يتّصف بأنّه مضرور، وهو مأمور بالصبر. فهذا معنى: "يصبر على الضرّاء" وإن كانت حقيقته تنفر من ذلك، ولكنّ أمر الله أوجب. ثمّ قال له في صبره: ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾[2] فإنّ الله تسمّى بالاسم "الصبور" فكأنّه قال له: "أنا على عزّة جلالي قد وصفتُ نفسي بأنّي أُوذَى، وأنّي أحلُم وأصبر، وتسمّيتُ بالصبور، وأنا غير مأمور ولا محجور عليّ، فأدخلتُ نفسي تحت مَحَابّ خلقي، وتركت ما ينبغي لي لما ينبغي لخلقي، إيثارا لهم، ورحمة منّي بهم. فأنت أحقّ بأن تصبر على الضرّاء بي، أي بسبب أمري، وبسبب كوني[3] صبورا على أذى خلقي، حين وصفوني بما لا يقتضيه جلالي" وهذا من كون الله محبّا في هذا المجلى[4].

وأمّا كونه كذلك لما كلّفه محبوبه الحقّ من تدبير نشأته الطبيعيّة: فإذا كان المحبوبَ (هو)

١ ص ٢٨ب
٢ [النحل: ١٢٧]
٣ ص ٢٩
٤ ق: "التجلي" وفي الهامش: "بيان؛ المجلى"

الخلقُ، والمحبّ (هو) الحقُّ؛ فصورة التكليف (هو) ما يطلبه العبد من سيّده، إذا عرف أنّه محبوب لسيّده، من تدبير مصالحه، بشرط الموافقة لأغراضه ومحابّه. فيفعل الحقّ معه ذلك. فهذا ذلك المعنى الذي نعت به المحبّ.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعتُ المُحِبّ بأنّه هائم القلب:

لمّا كان القلب سمّي بذلك، لكثرة تصرّفاته وتقليبه؛ كثرت وجوهه وتوجّهاته. وهذه صفة الهائم، ولا سيما إذا كان الحقّ يظهر له في كلّ وجه يتوجّه إليه، وفي كلّ مصرّف يتصرّف[1] فيه: فإنّه ناظر إلى عين محبوبه في كلّ وجه.

المُحِبُّ اللهُ: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾[2] «ما تردّدت في شيء أنا فاعله». كثرة الوجوه في الأمر الواحد تؤدّي إلى التردّد: أيّها يفعل، وكلّها رضا المحبوب.

فنحن لا نعرف الأرْضَى، وهو يعرف الأرْضَى في حقّنا، غير أنّا نعرف الأرْضَى ما بين النوافل والفرائض، فنقول: الفرائض أرْضَى. ولكن إذا اجتمعت بحكم التخيير: كالكفّارة التي فيها التخيير، لا يُعرف الأرْضَى إلّا بتعريف مجدّد.

وكذلك الأرْضَى في النوافل لا يُعرف إلّا[3] بتوقيف، والنوافل كثيرة، وما منها إلّا مرضيّ من وجهٍ، وأرْضَى من وجهٍ؛ فلا بدّ من تعريف جديد. ففي مثل هذا يكون المحبّ هائم القلب، أي حائراً[4] في الوجوه التي يريد أن يتقلّب فيها.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعتُ المُحِبّ بأنّه مُؤْثِر محبوبَه على كلّ مصحوب:

لمّا كان العالم كلّه؛ كلّ جزء منه عنده أمانة للإنسان، وقد كُلّف بأداء الأمانة؛ وأماناته كثيرة،

١ ق: تتصرف
٢ [الرحمن: ٢٩]
٣ ص ٢٩ب
٤ ق: حائر

ولأدائها أوقات مخصوصة، له في كلّ وقت أمانة، منها ما نبّه عليه أبو طالب (المكي) من أنّ الفلَك يجري بأنفاس الإنسان، بل بنفَس كلّ متنفِّس.

والمقصود الإنسان بالذّكْر خاصّة، لأنّه بانتقاله ينتقل المُلْك[1] ويتبعه حيث كان. فلا يزال العالَم يصحب الإنسان لهذه العلّة.

ثمّ إنّ الإنسان مفتقر لهذه الأمانات التي عند العالَم، ومع افتقاره إليها فإنّ المحبّين من رجال الله العارفين شغلوا نفوسهم بما أمرهم به محبوبهم؛ فهم ناظرون إليه حبّاً وهيماناً: قد تيّمهم بحبّه، وهيّمهم بين بُعده وقُربه.

فمن هنا نُعتوا بأنّهم آثروه على كلّ مصحوب، لأنّه صاحبهم، لقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾[2] وكلّ مَن في العالم يصحبه أيضا لأجل الأمانة التي بيده. فيؤْثِر الإنسانُ، لمحبّته لله، جنابَ اللهِ على كلّ مصحوب. قيل لسهل (التستري): "ما القوت؟ قال: الله. قيل له: ما نريد إلّا[3] ما تقع به الحياة. قال: الله. فلم ير إلّا الله. فلمّا ألَحّوا عليه، وقالوا له: إنما نريد منا به عمارة هذا الجسم. فلمّا رآهم ما فهموا عنه، عدل إلى جواب آخر، فقال: دع الديار إلى بانيها: إن شاء عمّرها، وإن شاء خرّبها" يقول: ليس من شأن اللطيفة الإنسانيّة صحبة هذا الهيكل الخاصّ، ولا بدّ، تشتغل هي بما كلّفها المحبوبُ الذي هو عينُ حياتها ووجودها، وأيّ بيت أَسْكَنَها فيه سَكَنَتْهُ. هذا إن كان يقول بعدم التجريد عن النشأة الطبيعيّة، كما نقول وكما أعطاه الكشف. وإن كان يقول بالتجريد عن الطبيعة، وارتفاع العلاقة؛ فهو على كلّ حال ممن يؤثِر الله على كلّ مصحوب.

المُحِبُّ اللهُ: آثرَ (اللهُ) الإنسانَ من كونه محبوبَه على جميع العالم؛ فأعطاه الصورة الكاملة، ولم يعطها لأحدٍ من أصناف العالَم، وإن كان (هذا العالم) موصوفا بالطاعة والتسبيح لله، فقد آثره (أي آثر الإنسان) على كلّ مصحوب. قال -تعالى-: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ

١ ق: الكلمة متصرف فيها، وهي بين: "الملك" و"الفلك"
٢ [الحديد: ٤]
٣ ص ٣٠

فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] وأعطاه جميع الأسماء كلّها الإلهيّة؛ فسبّحه بكلّ اسم إلهيّ له بالكون تعلّق، ومجّده وعظّمه؛ لا اسم القصعة والقصيعة الذي ذهب إليه مَن لا علم له بشرف الأمور.

ولذلك قالت الملائكة: ﴿نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[2] ولا يُقدَّس ولا يُسبَّح إلّا بأسمائه، فأعلمهم بأنّ لله أسماءً في العالم ما سبّحته الملائكة ولا قدّسته بها، وقد علّمها[3] آدمَ. فلمّا أحضر ما أحضره من خلقه مما لا علم للملائكة به ﴿فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ﴾[4] التي تسبّحوني بها وتقدّسوا لي، قالوا: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا﴾ فقال لآدم: ﴿أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾[5] علموا أنّ لله أسماءً لم يكن لهم بها علم، تسبّحه بها هؤلاء الذين خلقهم، وعلمها آدم فسبّح اللهَ بها. كما قال للملائكة لمّا طافت به بالبيت: «ما كنتم تقولون؟ قالت الملائكة: كنّا نقول في طوافنا به قبلك: "سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر" فقال لهم آدم: وأنا أزيدكم: لا حول ولا قوّة إلّا بالله، أعطاها الله إيّاه من كنزٍ من تحت العرش، لم تكن الملائكة تعلم ذلك».

فلو أراد المفسّر بقوله حتى القصعة والقصيعة: الاسم الإلهيّ المتوجّه على الصغير والكبير، فسبّحه الصغير في تصغيره، بما لا يسبّحه به الكبير في تكبيره أصاب. وإنما قصد "لفظة القصعة والقصيعة" ولا شرف في مثل هذا، فإنّه راجع لما يُصطلح عليه؛ إذ لها في كلّ لسان اسم مركّب من حروف لا يشبه الاسم الآخر. فليس المراد إلّا ما تقع به الفائدة التي يماثل بها قول الملائكة في فخرها على الإنسان: أنّها مسبّحة ومقدّسة. فأراها الله -تعالى- شرفَ آدم من حيث دعواها، وهو ما ذكرناه ليس غيره. وما ثَمّ في المخلوقات أشرف من المَلَك، ومع[6] هذا فقد فضل عليه الإنسان الكامل بعلم الأسماء. فهو في هذه الحضرة وهذا المقام أفضل. فهذا حدُّ إيثار الحقّ له.

١ [البقرة : ٣٠]
٢ [البقرة : ٣٠]
٣ ص ٣٠ب
٤ [البقرة : ٣١]
٥ [البقرة : ٣٣]
٦ ص ٣١

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه محو في إثبات:

أمّا إثباته فظهر في تكليفه، ومن العبادات الفعليّة في صلاته، فقسمها بينه وبين عبده فأثبته. وأمّا محوُه في هذا الإثبات فقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1] وقوله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾[2] وقوله: ﴿إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾[3] وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[4] وقوله: ﴿مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾[5] فهذا في غاية البيان من كتاب الله: محوٌ في إثبات. فالمحبّ ما له تصرُّف إلّا فيما يصرَّف فيه، قد حيّره حبّه؛ أن لا يريد سِوى ما يريده به، والحقيقة في نفس الأمر تأبى إلّا ذلك، وكلّ ما يجري منه فهو خلق لله، وهو مفعول به لا فاعل، فهو محلّ جريان الأمور عليه، فهو محو في إثبات.

المُحِبُّ اللهُ: محوٌ في إثبات. لا تقع العين إلّا على فعل العبد: فهذا محو الحقّ. ولا يعطي الدليل العقليّ والكشف إلّا وجود الحقّ، لا وجود العبد، ولا الكون: فهذا إثبات الحقّ. فهو محو في عالم الشهادة، إثباتٌ في حضرة الشهود.

* * *

مِنَصَّةٌ[6] ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه قد وطّأ نفسه لما يريده به محبوبه:

وذلك أنّ الحبّ لمّا حال بينه وبين رؤية الأسباب، ولم يَبْقَ له نظر إلّا إلى جناب محبوبه -تعالى- جهِل ما يحتاج العالم إليه فيه، ولا بدّ له، في نفس الأمر، أن يؤدّي إليه ما يطلبه به من حقوقه، كما قال ﷺ: «ولِزَوْرك عليك حقّ». فأتى بما يدخل فيه جميع العالم، وهو الزيارة. وهذا من جوامع كلِمه.

فوطّأ هذا المحبّ نفسه لما يريده به محبوبُه، فعلم ما للعالم من الحقوق عليه، من جهة ما أراده به محبوبه، من تصريفه فيما صرّفه. والحقّ حكيم؛ فلا يحرّكه إلّا في العمل الخاصّ، وأداء الحقّ

١ [الصافات : ٩٦]
٢ [آل عمران : ١٢٨]
٣ [آل عمران : ١٥٤]
٤ [الأنفال : ١٧]
٥ [الحديد : ٧]
٦ ص ٣١ب

الخاصّ فيما يطلبه به مَن كان من العالم في ذلك الوقت، فيعرف العالَم من الله، فيربح شهود الحقّ. وهو قول الصّدّيق "ما رأيت شيئًا إلّا رأيت الله قبله". فشاهد عين العالَم في شهود الله.

المُحِبُّ اللهُ: لمّا كان، في نفس الأمر، أنّ الحق -سبحانه- لا تقبل ذاته التصريف فيها، وجعل في نفوس العالم الافتقار إليه، فيما فيه بقاؤهم ومصالحهم وتمشية أغراضهم. فكأنّه قد وطّأ نفسه لجميع ما يريدونه منه وما يريدونه به. ولهذا إذا سألوه فيما لم يجيء وقته قال لهم: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ﴾[1] فهو الفاعل في كلّ حال، وليست[2] ذاته بمحلّ لظهور الآثار؛ فقد وقعت التوطئة أنّه مهيّأ لما يحتاج إليه الكون لا لنفسه. وله في كلّ ما أوجده تسبيح؛ هو غذاء ذلك الموجود. فلهذا أخبر -سبحانه- أنّه ما من شيء إلّا وهو يسبّح بحمده. وقد ذكرناه في مقام الفتوّة.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعتُ المُحِبِّ بأنّه متداخل الصفات:

وذلك أنّ المحبّ يطلب الاتّصال بالمحبوب، ويطلب اتّباع إرادة المحبوب. وقد يريد المحبوب ما يناقض الاتّصال، فقد تداخلت صفات المحبّ في مثل هذا.

المُحِبُّ اللهُ: هو الأوّل من عين ما هو آخِر: فدخلت آخريّته على أوّليّته، ودخلت أوّليّته على آخريّته، وما ثَمّ إلّا عينُه. فأوّليّته عينُه، وآخريّته عبده؛ وهو محبوبه. فقد تداخلت صفاته في صفات محبوبه. فإن قلت: عَبْدٌ لَمْ تَخْلُصْ. وإن قلت: سيّدٌ لم تخلص. وأنت صادق في الأمرين. فهذا حكم التداخل.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعتُ المُحِبِّ بأنّه ما له نَفَس مع محبوبه:

يقول: ما هو مستريح مع محبوبه، لأنّه مراقِبٌ محبوبَه. في كلّ نفس يرى أين محابُّه؛ فيتصرّف فيها. فلا يبرح ذا عناء ببذل المجهود في رضا المحبوب، ورضاه مجهول[3]، فلا راحة للمحبّ. فهذا

١ [الرحمن : ٣١]
٢ ص ٣٢
٣ ص ٣٢ب

معنى قولهم: "ما له نفَسٌ" أي لا يستريح من التنفيس وهو إزالة الكرب والشدّة. وهذا نعت المحبّ الصادق في حبّه.

المُحِبُّ اللهُ: قوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1] لا يتصرّف إلّا في حقّ عباده، ولا يقصد من عباده إلّا أحبابه. وينتفع الباقي بحكم التبعيّة: يأكلون فضلات موائدهم. فيشغله بمصالحهم دنيا وآخرة. غير أنّه موصوف بأنّه لا يمسّه لغوب. يقول -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾[2] وهو قوله: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[3] يعني في كلّ نفس هو -تعالى- في خلق جديد في عباده وهو قوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾.

وقال في أهل السعادة: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ﴾[4] مع كونهم في كلّ حال يتصرّفون في حقّ الله لا في حقّ نفوسهم، ثمّ إنّ ذلك يعود عليهم لا يقصدونه من أجل عودِه عليهم، بل الحقائق تعطي ذلك. فلهذا وُصِف المحبّ بأنّه لا نفَس له مع محبوبه.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعتُ المُحِبِّ بأنّه كلّه لمحبوبه:

وذلك أنّه مجموع، وبحكم جمعيّته ظهر عينُه. فآحاده لله، إذ الأحديّة لله، وليس المجموع سِوَى هذه[5] الآحاد؛ فكلّه لله. فإنّ كلّ واحد من المجموع إذا ضربته في الواحد الحقّ، كان الخارج، من ذلك، واحد الحقّ. فهذا معنى: "كلّه لمحبوبه". وهو واحد المجموع، لأنّ المجموع له أحديّة.

وعلى هذا يخرج إذا كان المحبّ (هو) الله، فالكلّ في حقّ الله مع أحديّته، إنما ذلك الأسماء الإلهيّة وهي التسعة والتسعون. فظهرت الكثرة في الأسماء، فصحّ اسم الكلّ. وآحاد هذا الكلّ عينُ كلّ اسمٍ على حدة، يطلب من العبد ذلك الاسم حقيقة واحدة يظهر سلطانه فيها، ولا

١ [الرحمن : ٢٩]
٢ [ق : ٣٨]
٣ [ق : ١٥]
٤ [الحجر : ٤٨]
٥ ص ٣٣

تكون إلّا واحدة. فيضرب الواحد في الواحد فيظهر في الشاهد واحد العبد، وهو المحبوب؛ فكلّه لله. لأنّ الأسماء كلّها تظهر أحكامها في العبد، والأسماء لله. فالكلّ للعبد المحبوب عند الله. فما في الحضرة الإلهيّة شيء إلّا للعبد المحبوب، فإنّ الله بذاته غنيٌّ عن العالمين، فهو غنيٌّ عن الكثرة وعن الدلالة عليه.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعتُ المُحِبِّ بأنّه يعتب نفسه، بنفسه، في حقّ محبوبه:

وذلك أنّ المحبّ يرى أنّه يعجز عمّا لمحبوبه عليه من الحقوق التي أوجبها حبّه عليه، ولا عِلم له بطريق الإحاطة بمحابّ محبوبه، فيجهد في أنّه يعمل بقدر ما علم من ذلك، ثمّ يقول لنفسه: لو صدقتِ في حبّك لكشف لك عن جميع محابّه، فإنّك في دار التكليف؛ وهي دارٌ محصورة، ومحابُّ الحبيب فيها معيّنة[1]، بخلاف الآخرة فإنّك مُسَرَّح العين فيها، لأنّها كلّها محابُّه، فلا عتاب هناك. فلهذا عتب المحبّ هنا نفسه بنفسه في حقّ محبوبه.

المحبُّ اللهُ: وصفَ نفسه بالتردّد في حقّ حبّه للعبد المؤمن، إذ من حقّ المحبوب أن لا يعمل له المحبّ ما يكرهه، والمحبوب يكره الموت، والحقّ يكره مساءته من حيث ما هو محبوب له. فهذا معنى العتب. ولا بدّ له من الموت، لما سبق من العلم؛ ولكن لجهل العبد بما له في اللقاء من الخير. بخلاف المحبّين؛ فإنّهم يحبّون الموت لا للراحة، بل للالتقاء مع المحبوب. ومِن المحبّين مَن يغلب عليه رضا المحبوب، ويرى أنّه لا يحصل ذلك على حالة يعرف بها قدر حبّ المحبّ إلّا بوجود التحجير، وتمييز ما يُرضِي مما يُسخِط ولا يكون له ذلك إلّا في دار التكليف، وأمّا في الآخرة فلا تحجير. فيقع التساوي، فيرتفع تمييز قدر المحبّ في تصرّفه من غير المحبّ. فيكره بعض المحبّين الموت لهذا المعنى، وهذا لصدقهم في المحبّة.

والمحبُّ اللهُ، أيضا، في هذه الحقيقة، وقد قضى بالموت على الجميع، وكان غرض هذه الطائفة المخصوصة التي تريد التمييز أن لا يرتفع عنها التحجير، لِتعلم قدر محبّتها لسيّدها على غيرها من

1 ص ٣٣ب

الطوائف، ويأبى سَبْقُ العلم بالكائن إلّا أن يكون؛ فهذا القدر يسمّى عتبا في حقّ الحقّ، يميّزه قوله: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[1] لا، بل يميّزه ويختار خاصّة. والذي يُفهم أيضا من قوله: ﴿وَلَوْ[2] شَاءَ﴾[3]. فهذا وأمثاله موجب العتب، لا الإرادة ولا العِلم، فإنّ الحكم لهما. فتفطّن لما ذكرناه.

فكلّ ذلك أسرار إلهيّة غاروا عليها، أصحابُنا، لمّا رأوا من عظيم قدرها، وهو كما قالوه. غير أنّ هذا الذي أبرزنا منها بالنظر إلى ما عندنا من العلم بالله قِشر. فهذا سبب إقدامنا على إبرازه، ولما فيه من المنفعة في حقّ العباد.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعتُ المُحِبِّ بأنّه ملتذٌ في دهش:

الدهش سببه فَجآت المحبوب، وهو المعبّر عنه بالهجوم. وسيأتي له باب في هذا الكتاب. ولمّا كان الحقّ دعا قلوب العباد إليه، وشرع لهم الطريق الموصلة المشروعة، وتعرّف إليهم بالدلالات فعرفوه، وتحبّب إليهم بالنعم فأحبّوه. فلمّا تجلّى لهم على غير موعد عندما دخلوا عليه، وهم غير عارفين بأنّهم في حال دخول عليه، فجَأهُمْ تجلّيه. فعرفوه بالعلامة، فدهشوا لفجأة التجلّي. والتذّوا، لعلمهم بالعلامة في نفوسهم، أنّه حبيبهم ومطلوبهم. فهذا التذاذهم في دهش.

المُحِبُّ اللهُ: وصف نفسه بالاختيار، وأنّه على كلّ شيء قدير، وأنّه لو شاء فعل، وأنّه لا مُكْرِهَ له، وهو الصادق، في قوله وما حكم به على نفسه، وهو أيضا "المُقيت" فقد ترتّبت الأمور ترتيب الحكمة، فـ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾[4]. فهو في كل حال يفعل، ما ينبغي كما ينبغي[5] لما ينبغي، فِعْلَ حكيمٍ عالِمٍ بالمراتب. فتأتيه أسئلة[6] السائلين، وما يوافق توقيت الإجابة في عين ما سألوه فيه، وقد تقرّر أنّه لا مُكْرِهَ له. ولا بدّ من التوقّف عند هذا السؤال لمناقضته -إذا أجابه- ترتيب الحكمة. فهذا المقدار يسمّى دهشا.

1 [البروج: ١٦]
2 ص ٣٤
3 [البقرة: ٢٠]
4 [الرعد: ٤١]
5 ص ٣٤ب
6 رسمها في ق: "أسولة" وهي صحيحة بذات المعنى

وإنما التناذه؛ فإنّ السائل في ذلك محبوب؛ فهو يحبّ سؤاله ودعاءه، كما قد ورد في الخبر: «أنّ شخصين: محبوبٌ لله وبغيض، سألا الله في حاجة. فأوحى الله للمَلَك أن يقضي حاجة البغيض مسرعا حتى يشتغل عن سؤاله، لكونه يبغضه ويُبغضُ صوته. ويقول للمَلَك: توقّف عن حاجة فلان، فإنّي أحبّ أن أسمع صوته وسؤاله، فإنّي أحبّه». فهذا مقضيُّ الحاجة على بُغض، وهذا غير مقضيِّ الحاجة مع حبّ وعناية. فلو كشف لهذا المحبوب هذا السرّ في وقت تأخّر الإجابة ما وسعه شيء من الفرح بذلك. فالتوقّف عن[1] الإجابة كتوقّف الداهش لصدق قوله في أنّه لا مُكرِهَ له، والالتذاذ علمه بأنّه لا بدّ من وصوله إلى ما طلب، وفرحه به، فسبحان العزيز الحكيم.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجلَى: نَعتُ المُحِبِّ بأنّه جاوز الحدود بعد حفظها:

هذا معيّن في أحياء[2] أهل بدر، فإنّهم ممن جاوزوا الحدود بعد حفظها. فقال لهم: «افعلوا ما شئتم فقد غفرت لكم». وأمّا في غير المعيّنين في العموم، وهم معيّنون في الخصوص، وقد[3] عيّن الحقّ صفتهم، فهو ما ذكر الله -سبحانه- في قوله: «أذنب عبدٌ ذنبا فعلم أنّ له ربًّا يغفر الذنب، ويأخذ بالذنب» فقال في الرابعة أو في الثالثة: «اعمل ما شئت فقد غفرت لك» فأباح له، وأخرجه من التحجير في الدنيا، إذ كان الله لا يأمر بالفحشاء. فما عصى- الله صاحبُ هذه الصفة، بل تصرّف فيما أباحه الله له. وقد كان قبل هذه الصفة من أهل الحدود، فجاوزها بعد حفظها. فهذا أعطاه شرفُ العلم مع وجود عقل[4] التكليف. بخلاف صاحب الحال؛ فإنّ حُكم صاحب الحال حُكم المجنون الذي ارتفع عنه القلم، فلا يكتب: لا له ولا عليه. وهذا يكتب له ولا عليه. فهذا قدر ما بين العلم والحال، فما أشرف العلم. فالمحبّ إذا كان صاحبَ علم هو أتمّ من كونه صاحبَ حال. فالحال في هذه الدار الدنيا نقص وفي الآخرة تمام. والعلم هنا تمام وفي الآخرة

١ ق: "على" وأثبتت فوقها: "عن"
٢ الحروف المعجمة مهملة
٣ ص ٣٥
٤ ثابتة في الهامش بقلم الأصل

تمام وأتمّ.

المُحِبُّ اللهُ: لَمّا علم من عباده المحبّين له أنّهم غير مطالَبين لله ما أوجبه لهم على نفسه، جاوزوا الحدود بعد حفظها، فأعطاهم ما أوجبه على نفسه، وهو حِفظها، ثمّ أعطاهم بغير حساب؛ وهو مجاوزته الحدود. فإنّ الحدَّ (هو) الحسنةُ بعشر- أمثالها إلى سبعمائة ضعف، ومجاوزة الحدود الزيادة، في قوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى﴾[1] وهو حفظ الحدّ ﴿وَزِيَادَةٌ﴾ وهي ما جاوز الحدّ؛ ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[2].

مِنَصّةٌ[3] ومَجلَى: نَعتُ المُحِبِّ بأنّه غيور على محبوبه منه:

وهذا أحقُّ ما يوجَد في حقّ من يحبّ الله. وهذا مقام الشبلي، أدّاه إلى ذلك تعظيم محبوبه في نفسه، وحقارةُ قدرِه. فرأى أنّه لا يليق بذلك الجناب العزيز إدلال المحبّين؛ فإنّ المحبّين لهم إدلال في الحضرة الإلهيّة، إلّا المحبّين الموصوفين بالغيرة، فإنّهم لا إدلال لهم، لما غلب عليهم من التعظيم؛ فهم الموصوفون بالكتمان. وسببه الغيرة. والغيرة من نعوت المحبّة. فهم لا يظهرون عند العالم بأنّهم من المحبّين.

وهذا مقام رسول الله ﷺ فإنّه وصف نفسه بأنّه «أغير من سعد» بعد ما وصف سعدا بأنّه غيور. فأتى بِبِنية المبالغة في غَيرة سعد، ثمّ ذكر أنّه ﷺ «أغيَرُ من سعد». فستر محبّته -وما لها من الوجد فيه- بالمزاح، وملاعبة الصغير، وإظهار حبّه فيمن أحبّه من أزواجه، وأولاده، وأصحابه. هذا كلّه من باب الغيرة، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ﴾[4]. فلم يجعل عند نفسه أنّه من المحبّين. فجهلته طبيعته، وتخيّلت أنّه معها لمّا رأته يمشي في حقّها، أو يؤثرها؛ ولم تعلم بأنّ ذلك عن أمر محبوبه إيّاه بذلك. فقيل: إنّ محمدا ﷺ يحبّ عائشة، والحسن، والحسين، وترك الخطبة يوم الجمعة ونزل إليهما لَمّا رآهما يعثران في أذيالهما، وصَعِد بهما، وأتمّ[5] خطبته. هذا كلّه من باب الغيرة

١ [يونس: ٢٦]
٢ [ص: ٣٩]
٣ ص ٣٥ب
٤ [الكهف: ١١٠]
٥ ص ٣٦

على المحبوب أن تُنتهك حُرمته، وأنّ هذا ينبغي أن يكون الأمر عليه تعظيما للجناب الأقدس أن يعيَّن، ثمّ لا يَظهر ذلك الاحترام من الكون. فسدل ستر الغيرة في قلوب عباده المحبّين.

المُحِبُّ اللهُ: قال ﷺ في هذا الحديث: «والله أغير منّي، ومن غيرته حرّم الفواحش» ليفتضح المحبّون في دعواهم محبّته، فغار أن يدّعي فيه الكاذب دعوى الصادق، ولا يكون ثمّ ميزان يفصل بين الدعوتين، فحرّم الفواحش. فمن ادّعى محبّته وقف عند حدوده؛ فتبيّن الصادق من الكاذب. والكلّ بالله قائم، فغار على محبوبه منه: فأضاف الأفعال إليه، لا إلى العبد، حتى لا يُنسب نقص للعبد.

* * *

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه يحكم حبّه فيه على قدر عقله:

لأنّ عقلَه قيّده، فعقلُه قَيْدُه. وما خاطب -تعالى- إلّا العقلاء، وهم الذين تقيّدوا بصفاتهم، وميّزوها عن صفات خالقهم. فلمّا وقع التباين حصل التقييد، فكان العقل. ولهذا أدلّة العقول تميِّز بين الحقّ والعبد، والخالق والمخلوق. فمن وقف مع عقله، في حال حبّه، لم يتمكن أن يقبل من سلطان الحبّ إلّا ما يقتضيه دليله النظريّ. ومَن وقف مع قبول عقله، لا مع نظر عقله، فقَبِل من الحقّ ما وصف به نفسه، تحكّم فيه سلطان الحبّ بحسب[1] ما قَبِله عقلُه من ذلك. فالعقل بين النظر والقبول. فحكم الحبّ في العقل الناظر والقابل ليس على السواء. فافهم، فإنّ هنا أسرارا.

المُحِبُّ اللهُ: نِسبةُ العقل إلينا (هي كـ) نِسبة العِلم إليه، فلا يكون إلّا ما سبق به علمه. كما لا يكون منّا إلّا قدر ما اقتضاه عقلنا. فحكم حبّه في خلقه لا يجاوز علمه، وحكم حبّنا فيه لا يجاوز عقلنا؛ نظرا أو قبولا، فافهم.

١ ص ٣٦ب

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه مثلُ الدابّة، جُرْحُه جُبار:

حكي أنّ خُطّافا راود خُطّافة كان يحبّها في قبّة لسليمان عليه السلام، وكان سليمان عليه السلام في القبّة. فسمعه وهو يقول لها: لقد بلغ منّي حبّك أن لو قلتِ لي أهدم هذه القبّة على سليمان لفعلت! فاستدعاه سليمان عليه السلام وقال له: ما هذا الذي سمعته منك؟ فقال: يا سليمان؛ لا تعجل عليّ؛ إنّ للحُبّ[1] لسانا لا يتكلّم به إلّا المحبّون[2]، وأنا أحبّ هذه الأنثى؛ فقلت ما سمعت، والعشّاق ما عليهم من سبيل: فإنّهم يتكلّمون بلسان المحبّة، لا بلسان العلم والعقل. فضحك سليمان، ورحمه، ولم يعاقبه. فهذا جُرح قد جعله جُبارا، وأهدره ولم يؤاخذه به. كذلك المحبُّ للهِ؛ كلّ ما أعطاه إدلال الحبّ وصدق المودّة من الخلل في ظاهر الأمر، لا يؤاخذ به المحبّ؛ فإنّ ذلك حكم الحبّ، والحبّ مزيل للعقل، وما[3] يؤاخذ اللهُ إلّا العقلاءَ، لا المحبّين: فإنّهم في أسره، وتحت حكم سلطان الحبّ.

المُحِبُّ اللهُ: جرحه جُبار. هو الصادق، وتوعّد على الخطيئة بما توعّد به، ثمّ عفا ولم يؤاخذ من غير توبة من العاصي، بل امتنانا منه وفضلا. فأهدر ما كان له أن يأخذ به، كان ما اجترحه المسيء جُبارا، وما توعّده به الحقُّ من وقوع الانتقام به جُبارٌ؛ لأنّه عفا عنه من غير سبب. البهيمة لا تقصد ضرر العباد ولا تعقِل فَجُرْحُها جبار. المحبّ محكوم عليه؛ فغيره هو القاتل؛ فجرحه جُبار. و﴿لِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[4].

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه لا يقبل حبّه الزيادة بإحسان المحبوب ولا النقص بجفائه:

هذا الحكم لا يكون إلّا في محبٍّ أحبّه لذاته، عن تجلٍّ تجلّى له فيه من اسمه "الجميل" فلا يزيد بالبرّ، ولا ينقص بالإعراض. بخلاف حبّ الإحسان والنِّعم، فإنّه يقبل الزيادة والنقص، وهو الحبّ المعلول. قالت المُحِبّة: "لو قطّعتني إرْبًا إرْبًا لم أزدد فيك إلّا حُبّا" يعني أنّه لا ينقص حبّنا لذلك، وهو قول المرأة المحبّة. يقال: إنّ هذا قول رابعة العدويّة المشهورة التي أرْبَتْ

١ س: "للمحبة"، هـ: "للمحب"
٢ حروفها المعجمة مهملة في ق، وفي هـ: المجنون
٣ ص ٣٧
٤ [الأنعام: ١٤٩]

على الرجال حالا ومقاما، وقد فَصَّلتْ وقَسَّمتْ -رضي الله عنها- وهو من أعجب الطرق في الترجمة عن الحبّ:

أَحِبُّكَ[1] حُبَّيْنِ: حُبَّ الهَوَى — وحُبًّا لأَنَّكَ أَهْلٌ لِذَاكْ
فأَمَّا الذِي هُوَ حُبُّ الهَوَى — فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكْ
وأَمَّا الذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ — فَكَشْفُكَ لِلْحُجْبِ حَتّى أَرَاكْ
فَلَا الحَمْدُ فِي ذَا وَلا ذَاكَ لِيْ — ولَكِنْ لَكَ الحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكْ

وقالت الأخرى؛ جارية عَتاب الكاتب:

يا حَبِيْبَ القُلُوبِ مَنْ لِي سِوَاكَا — ارْحَمِ اليَوْمَ زَائِرًا قَدْ أَتَاكَا
أَنْتَ سُؤْلِي وَبُغْيَتِي وَسُرُوْرِي — قَدْ أَبَى القَلْبُ أَنْ يُحِبَّ سِوَاكَا
يا مُنَايَا وَسَيِّدِي واعْتِمَادِي — طَالَ شَوْقِي مَتَى يَكُونُ لِقَاكَا؟
لَيْسَ سُؤْلِي مِنَ الجِنَانِ نَعِيْمًا — غَيْرَ أَنِّي أُرِيْدُهَا لِأَرَاكَا

ولنا في هذا النعت:

نَعِيْمُكَ أَوْ عَذَابُكَ لِي سَوَاءٌ — فَحُبُّكَ لا يَحُوْلُ وَلا يَزِيْدُ
فَحُبِّي فِي الذِي تَخْتَارُ مِنِّي — وحُبُّكَ مِثْلُ خَلْقِكَ لِي جَدِيْدُ

هذا[2] منزل[3] الاعتدال. وهو المنزل[4] الإلهيّ: لا تؤثّر فيه العوارض، ولا يتأثّر بالأحوال.

المُحِبُّ اللهُ: لا ينتفع بالطاعة، ولا يتضرّر بالمخالفة. مَن أحبّه من عباده لم تضرّه الذنوب، ولا قدحت في منزله، بل بَشَّرَه فقال: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾[5] فقدّم العفو على السؤال عندنا، وعلى العتاب عند غيرنا؛ ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[6] فقدّم المغفرة على الذنب. وليس بذنب عنده، وإنما ذكره لِتُعرف العناية الإلهيّة بأحبابه: لا ذنب لمحبوب، ولا

1 ص ٣٧ب
2 ص ٣٨
3 أثبت فوقها بقلم آخر: "ميزان" وبجانبها "صح" وحرف خ
4 أثبت فوقها بقلم آخر: "الميزان" وبجانبها "صح" وحرف خ
5 [التوبة : ٤٣]
6 [الفتح : ٢]

حسنة لمحبّ عند نفسه.

ومع هذا كلّه فإنّه مقام خفيّ، غيرُ جليّ، سريع التفلّت في المحبّ يُتصوّر فيه المطالبة مع الأنفاس، مدّعيه حافظ لميزانه؛ إن أخلّ به قامت الحجّة عليه من الجانبين؛ فلا يحفظه إلّا ذو معرفة تامّة، وذو حبّ صادق، قويّ السلطان، ثابت الحكم.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه غير مطلوب بالآداب:

إنما يُطلب بالأدب مَن كان له عقل، وصاحب الحبّ ولهان، مدلّه العقل، لا تدبير له. فهو غير مؤاخذ في كلّ ما يصدر عنه.

إذا كان **المُحِبُّ اللهُ**: فهو الكبير المالك، مشرّع الآداب في العقلاء، مؤدّب أوليائه. كما قال ﷺ: «إنّ الله أدّبني فحسّن أدبي» والسيّد لا[1] يقال: يتأدّب مع غلامه، وإنما يقال: السيّد يعطي ما يستحقّه العبد المحبوب عنده، المكرّم لديه، مِنّة منه وفضلا. فالسيّد غير مطالَب بالأدب مع عبده، وإن كان محبوبا له.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه ناسٍ حظّه وحظّ محبوبه:

استفرغه الحبّ فأنساه المحبوبَ، وأنساه نفسَه؛ وهذا هو حبّ الحبّ. والحقيقة الإلهيّة التي صدرت منها هذه الحقيقة لا تنقال. نعم تنقال، إلّا أنّها من الأسرار التي لا تذاع. فمن كشفها عرفها، ولا يجوز له أن يعرّف بها. وآيتُها من كتاب الله: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[2]، ومَن نسي- صورته نسي نَفْسَه.

1 ص ٣٨ب
2 [التوبة : ٦٧]

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه مخلوع النعوت:

المحبّ لا نعت له يقيّد به ولا صفة، فإنّه بحيث يريد محبوبه أن يقيمه فيه. فنعتُه ما يراد به، وما يراد به لا يعرفه. فهو مخلوع النعوت.

المُحِبُّ الله: هو كاملٌ لِذاته، لا يكمل بالزائد. فلا نعت له ولا صفة، لأنّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1] ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2].

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه مجهول الأسماء:

قال الشاعر[3]:

لا[4] تَدْعُنِي إلّا بِـ"يَا عَبْدَها" فإنّهُ أَشْرَفُ أَسْمَائِي

هذا مثل قولهم فيه: إنّه مخلوع النعوت. فالعبوديّة له ذاتيّة. فما له اسم معيَّن سِوَى ما يسمّيه به محبوبه. فبأيّ اسم سمّاه ودعاه به، أجابه ولبّاه. فإذا قيل للمحبّ: ما اسمك؟ يقول: سَلِ المحبوب؛ فما سمّاني به فهو اسمي. لا اسمَ لي، أنا المجهول الذي لا يُعرف، والنكرة التي لا تتعرّف[5].

المُحِبُّ اللهُ: لا اسم له يدلّ على ذاته، وإنما المألوه، الذي هو محبوبه، نظر إلى ما له فيه من أثر، فسمّاه بآثاره، فقَبِل الحقُّ ما سمّاه به. فقال المألوه: يا الله. قال الله له: لبّيك. قال المربوب: يا ربّ. قال له الربّ: لبّيك. قال المخلوق له: يا خالق. قال الخالق: لبّيك. قال المرزوق: يا رزّاق. قال الرزّاق: لبّيك. قال الضعيف: يا قويّ. قال القويّ: أجبتك. فأحوالنا تدعوه دعاء تحقيق؛ فيتّخذها[6] أسماءً. ولهذا تختلف ألفاظها، وتركيب حروفِها بحسب اللسان. والمعنى الموجِب للاسم معقول عند المخلوقين. فيقول العربيّ: يا ألله؛ للذي يقول له الفارسيّ: أي خداي؛ ويقول له

١ [الشورى : ١١]
٢ [الصافات : ١٨٠]
٣ القائل هو أبو عبد الله المغربي الزاهد (ت ٢٩٩هـ)
٤ ص ٣٩
٥ رسمها في ق: "لا تتعرف"
٦ الحرفان الأولان مهملان

الروميّ: إيثِيا؛ ويقول له الأرمنيّ: إي اصْفَاج؛ ويناديه التركيّ: إي تَنْكري؛ ويناديه الإفرنجيّ: إي كِرْيَطُور؛ ويقول له الحبشيّ: فاق. فهذه ألفاظ مختلفة لمعنى واحد مقصود من كلّ مخلوق. فلهذا قلنا: إنّه مجهول الأسماء. إذ[1] الأسماء دلائل، فالمحبوب بأيّ اسم دعا محبّه أجابه.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه كأنّه سالٍ وليس بسالٍ:

وهذا النعت يسمّى: البهت، والسُّبات. ولا يكون له هذا إلّا في حال الاستغراق، فيما عنده، من حبّ محبوبه. حتى أنّ محبوبه ربما يكون بإزائه ولا يعرف به، ويناديه ولا يَعرف صوته مع نظره إليه. فهو كالسالي في حاله، وهو في غاية الهيمان فيه.

المحِبُّ الله يقول: و﴿اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[2] ويطالبهم بأنفاسهم أن يكون تنفّسهم بذِكْرِه وإنّه ﴿سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾[3].

* * *

منصّة ومجلى: نعت المحبّ بأنّه لا يفرّق بين الوصل والهجر:

لشغله بما عنده من محبوبه؛ فهو مشهوده دائمًا. أو يكون كما قال القائل[4]:

فَاللَّيْلُ إِنْ وَصَلَتْ كَاللَّيْلِ إِنْ هَجَرَتْ أَشْكُو مِنَ الطُّولِ مَا أَشْكُو مِنَ القِصَرِ

فهو في الحالتين صاحبُ شكوى، فما تغيَّر عليه الحال؛ في عذاب دائم. وأمّا نحن فعلى المذهب الأوّل، ما لنا شغل إلّا به. فهو مشهودنا: لا نعرف غيره، ولا نشهد سِواه. ولنا في ذلك:

شُغْلِي[5] بِها؛ وَصَلَتْ لَيْلًا وَإِنْ هَجَرَتْ فَمَا أُبَالِي أَطَالَ اللَّيْلُ أَمْ قَصُرَا

١ ص ٣٩ب
٢ [آل عمران : ٩٧]
٣ [آل عمران : ٣٨]
٤ القائل هو النحوي، أبو العباس أحمد بن سيد اللص الأشبيلي (٥٠٣- ٥٧٨هـ)
٥ ص ٤٠

المُحِبُّ اللهُ: الكلمة الإلهيّة واحدة. قال -تعالى-: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[1] لا تفريق عنده: فَبُعْدُهُ عينُ قُربه، وقُربُه عين بُعده؛ فهو البعيد القريب. ما عنده وصل بنا فيقبل الفصل، ولا هجرٌ فيقبل الوصل.

فَعَيْنُ الوَصْلِ عَيْنُ الهَجْرِ فِيْهِ　　وَمَا يَدْرِيْهِ إِلَّا مَنْ رَآهُ

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه متيَّم في إدلال:

المتيّم (هو) الذي تَعبّده الحبّ وأذلّه مع إدلال يجد عنده، ولا يعرف سببه، سِوَى ما تعطي الحقائق من أنّ المحبّ يعطي المحبوب سيادته عليه؛ فكأنّه ولّاه. ومَن حالته هذه فلا بدّ أن تشمّ منه رائحة إدلال في إذلال وخضوع. وهذا يعطيه مقام الحبّ.

المُحِبُّ اللهُ: «عبدي؛ جعتُ فلم تطعمني، ظمئتُ فلم تسقني، مرضتُ فلم تعدني» «مَن تقرّب إليّ شبرا تقرّبت منه ذراعا» فضاعف التقريب ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾[2] فتضاعُف الأجر إدلال، والسؤال سؤال.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعتُ[3] المُحِبِّ بأنّه ذو تشويش:

وسبب ذلك جهلُه بما في نفس المحبوب؛ فلا يدري بأيّ حالة يكون معه. أمّا إذا كان الحقّ محبوبَه فإنّه قد عرف ذلك بما شرع له، فلا يبقى عليه تشويش في قلبه، إلّا فيما منحه من الأسرار، وما حاباه به من اللطائف. وهو يحبّ أن يحبّبه إلى خلقه حتى تجتمع الهمم والقلوب كلّها عليه، ولا يتمكن له ذلك إلّا بإذاعة أسراره، لأنّ النفوس مجبولة على حبّ المِنح والهبات والعطايا. ثمّ إنّه لا يعلم؛ هل يُرضي إذاعةُ تلك الأسرار ربَّه أم لا؟ فهذا سبب تشويش قلوب المحبّين لله.

١ [القمر: ٥٠]
٢ [الحديد: ١١]
٣ ص ٤٠ب

المُحِبُّ اللهُ: نفذ الأمر الإلهيّ بأن يؤمَر[1] مَن سبق علمه فيه أنّه لا يؤمن، وقوله وعلمه واحد. فمن أيّ حقيقة قال آمرا مَن علِمَ أنّه لا يمتثل أمره، فقد عرّضه للمعصية، ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾[2]؟. فمن هنا صدر التشويش في العالَم، واختلاف الأغراض والمنازعات.

* * *

مِنَصّةٌ ومَجْلَى: نَعتُ المُحِبِّ بأنّه خارج عن الوزن:

التصرّفات على الوزن المعتبر في الحكمة، تطلب الفكر الصحيح. والمحبُّ لا فكرة[3] له في تدبير الكون، وإنما همّه وشغله بذِكْر محبوبه. قد أفرط فيه الخبال فلا يعرف المقادير. فإن كان محبوبه الله، لَمّا وسعه قلبه، فذلك الخارج عن الوزن[4]، فلا يزنه شيء. ألا ترى إلى التلفّظ بذِكْره، وهي لفظة: "لا إله إلّا الله" لا تدخل الميزان، ولَمّا دخلت بطاقتها، من حيث ما هي مكتوبة في الميزان لصاحب السجلات، طاشت السجلات، وما وَزَنَها شيء، ولو وُضِعت أصناف العالم ما وزنتها. وهي لفظةٌ من قائل لم يتّصف بالمحبّة، فما ظنّك بقول محبٍّ؟! فما ظنّك بحاله؟! فما ظنّك بقلبه، الذي هو أوسع من رحمة الله؟! وَسِعَتُهُ إنما كانت من رحمة الله! فهذا من أعجب ما ظهر في الوجود: أنّ اتّساع القلب من رحمة الله، وهو أوسع من رحمة الله. يقول أبو يزيد: "لو أنّ العرش وما حواه مائة ألف ألف مرّة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ بها" فكيف حال المحبّ؟!.

المُحِبُّ اللهُ: تعالى عن الموازنة. محبوبُ الحقّ عند الحقّ، لأنّ المحبّ لا يفارق محبوبَه، ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾[5]، فالمحبوب باق. وما يبقى ما يوازنه ما يفنى.

١ ق: يؤمن
٢ [الزخرف : ٨٤]
٣ ق: "مكره" وصححت مباشرة
٤ ص ٤١
٥ [النحل : ٩٦]

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بكونه يقول عن نفسه: "إنّه عين محبوبه" لاستهلاكه فيه فلا يراه غيْرًا له.

قال قائلهم في ذلك:

أَنا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنا

وهذه حالة أبي يزيد.

<u>المُحِبُّ اللهُ</u>: أحبّ بعضَ عباده فكان سمعَه وبصرَه ولسانَه وجميعَ قُواه.

* * *

مِنَصَّةٌ[1] ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه مصطلم مجهود:

لا يقول لمحبوبه: لِمَ فعلت كذا؟ لِمَ قلت كذا؟ قال أنس بن مالك: «خدمت رسول الله ﷺ عشر سنين. فما قال لي لشيء فعلتُه: لِمَ فعلتَه؟ ولا لشيء لم أفعله: لِمَ لَمْ تفعلْه؟» لأنّه كان يرى تصريف محبوبه فيه. وتصريف المحبوب في المحبّ لا يُعلّل، بل يُسَلَّم، لا بل يُستلَذّ. لأنّ المحبّ مصطلم بنارٍ تَحرق كلّ شيء تجده في قلبه، ما سِوَى محبوبه، غيرة. فهو يبذل المجهود، ولا يرى أنّه وَفَّى، ولا يخطر له أنّه تحرّك فيما يرضي محبوبه.

<u>المُحِبُّ اللهُ</u>: في هذا الموطن لا تتحرّك ذرّة إلّا بإذنه، فكيف يقول: "لِمَ"، وما فَعَل إلّا هو؟. يقول الحقّ لمحبوبه: أنا بُدُّك اللازم، له لكلّ محبوب تجلٍّ لا يكون لغيره، فما يجتمع عنده اثنان، ولا يصحّ. فهذا الاصطلام. ونعته بالمجهود (هو) ما نُسب إليه من التردّد.

مِنَصَّةٌ ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه مهتوك الستر: سِرُّه علانية، فضيحة الدهر، لا يعلم الكتمان. قال المحبّ الصادق[2]:

مَنْ كانَ يَزْعَمُ أَنْ سَيَكْتُمُ حُبَّهُ ... حَتّى يُشَكِّكَ فِيْهِ فَهُوَ كَذُوْبُ
الحُبُّ[3] أَغْلَبُ لِلْفُؤادِ بِقَهْرِهِ ... مِنْ أَنْ يُرَى لِلسّتْرِ فِيْهِ نَصِيْبُ

١ ص ٤١ب
٢ القائل هو أبو العتاهية (١٣٠- ٢١١هـ)
٣ ص ٤٢

وإذا بَدَا سِرُّ اللّبِيْبِ فإنَّهُ ... لَمْ يَبْدُ إلّا والفَتَى مَغْلُوبُ
إنِّي لأَحْسَدُ ذَا هَوًى مُسْتَحْفَظٍ ... لَمْ تَتَّهِمْهُ أَعْيُنٌ وَقُلُوبُ

الحبُّ غلّاب: لا يبقي سترا إلّا هتكه، ولا سِرًّا إلّا أعلنه. زفراته متصاعدة، وعبراته متتابعة. تشهد عليه جوارحه بما تَحْمِله من الأسقام والسهر، وتَنُمُّ به أحواله. إن تكلّم تكلّم بما لا يُعْقَل. ما له صبر ولا جلَد. همومه مترادفة. وغمومه متضاعفة.

<u>المُحِبُّ اللهُ</u>: إذا أحبّ الله العبدَ أوحى إلى المَلَك أن ينادي به في السماوات: «إنّ الله أحبّ فلانا فأحبّوه، فيحبّه أهل السماء، ثمّ يوضع له القبول في الأرض» فتقبله البواطن، وإن أنكرته الظواهر من بعض الناس فلأغراض قامت بهم، فإنّهم في هذا الشأن مثل سجودهم لله: كلّ مَن في العالَم ساجد لله ﴿وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾[1] ما قال: "كلّهم". وهكذا حبّ هذا العبد في قلوبهم.

وإن وُضِع له القبول في الأرض، فتحبّه بقاع الأرض كلّها، وجميع ما فيها ﴿وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ على أصلهم في السجود لله، سَواء.

* * *

مِنَصَّةٌ[2] ومَجْلَى: نَعْتُ المُحِبِّ بأنّه لا يَعلم أنّه محبّ، كثير الشوق لا يدري لمن؟! عظيم الوجد لا يدري فيمن؟! لا يتميّز له محبوبه!:

القرب المفرط حجاب. فيجد آثار الحبّ وقد لبسته صورة محبوبه، مما يحكم في خياله، فيطلبه من خارج، فلا يجد ما عانق من صورته في نفسه، لكثافة الظاهر عن لطف الباطن.

المحبّ مع المعنى الذي يأخذه من المحبوب، ويرفعه في نفسه، وذلك المعنى المرفوع عند المحبّ منه هو الذي يقلقه ويزعجه، فهو فيه ولا يدري أنّه هو فيه، فلا يطلبه إلّا به. اللطيف يغيب عن الحواسّ، يقول ولا يعقل ما يقول، ولا بقوله: "قلبي عند محبوبي"

ضَاعَ قَلْبِي أَيْنَ أَطْلُبُهُ ... ما أَرَى جِسْمِي لَهُ وَطَنَا

١ [الحج : ١٨]
٢ ص ٤٢ب

ولا بقوله: "محبوبي في قلبي". لا أدري في أيّ الحالتين هو أصدق، يجمع بين الضدّين: هو عندي، ما هو عندي.

المُحِبُّ الله: تجلّى الله لآدم ويداه مقبوضتان. فقال: «يا آدم؛ اختر أيّتهما شئت. قال: اخترت يمين ربّي، وكلتا يدي ربّي يمين مباركة. فبسطها فإذا فيها آدم وذريّته» الحديث[1]. فآدم في القبضة، وآدم خارج القبضة. هكذا صورة المحبوب مع المحبّ: هو فيه، ما هو فيه.

فنعوته كثيرة لا تُحصَى. وليس لها حدٌّ فيبلغ بالبحث والاستقصاء. غير أنّ مشارب الحبّ متنوّعة باختلاف المحبوب. فإن عقلتَ عنّي فقد رميتُ بك على الطريق، فإيّاك والتشبيه[2]. فالوجد، والحبّ، والشوق، والكمد، حقيقة واحدة، لها نِسبٌ مختلفة لاختلاف المتعلّق. فهي نعوت تحكم بسلطانها فيمن قامت به، لا يرجع منها إلى المحبوب نعت، ولا له فيها حكم، إلّا أن يكون محبًا، فافهم.

وهذا القدر كاف، على الإيجاز، في نعت المحبّين في الجانبين ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

انتهى الجزء الخامس عشر ومائة، يتلوه السادس عشر ومائة؛ الباب التاسع والسبعون ومائة في معرفة مقام الخُلّة.

---

[1] ثابتة في الهامش بقلم الأصل
[2] ص ٤٣
[3] [الأحزاب : ٤]

الجزء السادس عشر ومائة[1]

بسم الله الرحمن الرحيم[2]

الباب التاسع والسبعون ومائة
في معرفة مقام الخُلّة

بِخُلَّةِ الكَوْنِ تُسَدُّ[3] الخُلَلْ   بِخُلَّةِ الحَقِّ فَأَكْرِمْ بِهِ
مِنْ نَعْتِ حَقٍّ وَرَسُوْلٍ هُدَى   وما لَهُ فِي الخَلْقِ مِنْ مُشْبَهِ
إِنْ عَجَزَتْ عَنْهُ نُفُوسُ الوَرَى   فَأَنْتَ مِنْ عَالَمِهْ قُمْ بِهِ

الخلّة نعت إلهيّ. يقول قائلهم[4]:

وتَخَلَّلْتَ مَسْلَكَ الرُّوحِ مِنِّي   وَبِذَا سُمِّيَ الخَلِيْلُ خَلِيْلا

يعضده حال الحلّاج وزليخا. انكتب بدم زليخا: "يوسف" حيث وقع، وبدم الحلّاج: "الله الله" حيث وقع. فأنشد:

ما قُدَّ لِيْ عُضْوٌ وَلا مِفْصَلُ   إِلّا وَفِيْهِ لَكُمْ ذِكْرُ

إذا تخلّلت المعرفة بالله أجزاء العارف من حيث ما هو مركّب، فلا يبقى فيه جوهر فرد إلّا وقد حلّت فيه معرفة ربّه، فهو عارف به، بكلّ جزء فيه. ولولا ذلك ما انتظمت أجزاؤه، ولا ظهر تركيبه، ولا نظرت روحانيّته طبيعته. فبه -تعالى- انتظمت الأمور معنى، وحسّا، وخيالا. وكذلك أشكال خيال الإنسان لا تتناهى، وما ينتظم منها شكلٌ إلّا بالله، ويكون حكمُها في تلك الحضرة، في المعرفة بالله، حُكْمَ ما ذكرناه في الصورة الحسّيّة[5] والروحانيّة. هكذا في كلّ موجود. فإذا أحسّ الإنسان بما ذكرناه، وتحقّق به وجودا وشهودا؛ كان خليلا. من حصل في هذا المقام،

---

[1] العنوان ص ٤٣ب
[2] البسملة ص ٤٤
[3] س، ه: "يسد" والحرف الأوّل مهمل في ق
[4] القائل هو بشار بن برد (٩٥- ١٦٧ه)
[5] ص ٤٤ب

كان حاله في العالم، نعت الحقّ: فبه يَرزق مع كفر النّعم، ويُملي ليزداد ذلك الشخص إثما. فيظهر عظم المغفرة، وسلطان العفو والتجاوز.

* * *

حكاية

نزل ضيفٌ من غير ملّة إبراهيم عليه السلام بإبراهيم عليه السلام فقال له إبراهيم عليه السلام: وحّد الله حتى أكرمك وأضيفك. فقال: يا إبراهيم؛ من أجل لقمة أترك ديني ودين آبائي؟ فانصرف عنه. فأوحى الله إليه: يا إبراهيم؛ صدَقك؛ لي سبعون سنة أرزقه وهو يشرك بي، فتريد أنت منه أن يترك دينه ودين آبائه لأجل لقمة. فلحقه إبراهيم عليه السلام وسأله الرجوع إليه ليقريه، واعتذر إليه. فقال له المشرك: يا إبراهيم ما بدا لك؟ فقال: إنّ ربّي عتبني فيك، وقال لي: أنا أرزقه منذ سبعين سنة على كفره بي، وأنت تريد منه أن يترك دينه ودين آبائه لأجل لقمة. فقال المشرك: أوقد وقع هذا؟! مثل هذا ينبغي أن يُعبد. فأسلم، ورجع مع إبراهيم عليه السلام إلى منزله. ثمّ عمّت كرامته خلق الله من كلّ وارد ورَدَ عليه. فقيل له في ذلك. فقال: تعلّمت الكرم من ربّي. رأيته لا يضيّع أعداءه، فلا أضيّعهم. فأوحى الله إليه: أنت[1] خليلي حقّا. قال رسول الله ﷺ: «المرء على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل» قال الشاعر[2]:

عَنِ المَرْءِ لا تَسْأَلْ وَسَلْ عَنْ قَرِيْنِهِ ... وَكُلُّ خَلِيْلٍ بِالمُقَارِنِ مُقْتَدِ
إذا كُنْتَ في قَوْمٍ فَصَاحِبْ خِيَارَهُمْ ... وَلا تَصْحَبِ الأَرْدَى فَتَرْدَى مَعَ الرَّدِي

قيل لبعضهم: مَن أحبُّ الناس إليك؟ قال: أخي إذا كان خليلي.

علامة الخليل أن يسدّ خلّة صاحبه بما أمكنه، فإذا لم يستطع قاسَمَه في همّه. كما قيل:

خَلِيْلِي مَنْ يُقاسِمُنِي هُمُومِي ... وَيَرْمِي بِالعَدَاوَةِ مَنْ رَمَانِي

وقال الآخر[3]:

---

١ ص ٤٥
٢ جاء في غرر الخصائص الواضحة للوطواط (ص ١١٧٧) أن القائل هو عدي بن زيد (ت ٣٦ ق.هـ) [الموسوعة الشعرية]
٣ القائل هو أبو العتاهية (١٣٠ - ٢١١هـ)

ما أنا إلّا لِمَنْ بَغَانِي ... أرَى خَلِيْلِي كَمَا يَرَانِي

قال الله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ﴾[1]

وقد قلنا: بأنّ الخليل على دين خليله. وهؤلاء الموصوفون بأنّهم أعداء الله مع كون الله يحسن إليهم، فذلك لجهلهم به، وحجب الأسباب دونه في أعينهم، فلا يعلمون إلّا ما شاهدوه. فمَن أراد تحصيل هذا المقام، وأن يكون خليلا للرحمن؛ يجمع[2] بين الآية في[3] قوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ﴾ مع جهل الأعداء به أنّ الإحسان منه -تعالى- وهو محسن إليهم مع عداوتهم، ولم يجعل في قلوبهم الشعور بذلك. فينبغي للإنسان الطالب مقام الخلّة أن يحسن عامّة لجميع خلق الله: كافرهم ومؤمنهم، طائعهم وعاصيهم، وأن يقوم في العالَم، على قوّته، مقام الحقّ فيهم، من شمول الرحمة وعموم لطائفه، من حيث لا يشعرهم أنّ ذلك الإحسان منه، ويوصِل الإحسان إليهم من حيث لا يعلمون.

فمن عامل الخلق بهذه الطريقة -وهي طريقة سهلة- فإنّي دخلتها وذقتها، فما رأيت أسهل منها ولا ألطف، وما فوق لذّتها لذّة. فإذا كان العبد بهذه المثابة؛ صحّت له الخُلّة. وإذا لم يستطع بالظاهر، لعدم الموجود، أمدّهم بالباطن؛ فدعا اللهَ لهم في نفسه، بينه وبين ربّه. هكذا تكون حالة الخليل، فهو رحمة كلّه. ولولا الرحمةُ الإلهيّة لما[4] كان الله يقول: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾[5] وما[6] كان الله يقول: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾[7] أليس هذا كلّه إبقاء عليهم؟ ولولا ما سبقت الكلمة، وكان وقوعَ خلاف المعلوم محالٌ؛ ما تألّمتْ ذرّة في العالَم. فلا بدّ من نفوذ الكلمة، ثمّ يكون المآل للرحمة التي وسعت كلّ شيء. فهو في الدنيا يَرزق مع الكفر، ويعافي، ويرحم، فكيف مع الإيمان، والاعتراف[8] في الدار الآخرة على الكشف؟ كما كان في قبض الذرّيّة.

---

١ [الممتحنة : ١]
٢ ق: "ويجمع" وهناك إشارة مسح فوق حرف الواو
٣ ص ٤٥ب
٤ لم ترد في ق، ووردت في هـ، س
٥ [الأنفال : ٦١]
٦ لم ترد في ق وفي س، ووردت في هـ
٧ [التوبة : ٢٩]
٨ ص ٤٦

فعقابُهم وعذابهم تطهيرٌ وتنظيفٌ، كأمراض المؤمنين، وما ابْتُلوا به في الدنيا من مقاساة البلايا، وحلول الرزايا مع إيمانهم، ثمّ دخول بعض أهل الكبائر النارَ مع إيمانهم وتوحيدهم إلى أن يخرجوا بالشفاعة، ثمّ إخراج الحقِّ من النار مَن لم يعمل خيرا قطّ. حتى الساكنين في جهنّم؛ لهم فيها حال يستعذبونها؛ وبها سمّي العذاب عذابا. فالخليل على عادة خليله، وهو قوله ﷺ: «المرء على دين خليله» أي على عادة خليله. قال امرؤ القيس:

كَدِينِكِ مِنْ أُمِّ الحُوَيْرِثِ قَبْلَهَا وجارَتِها أُمِّ الرَّبابِ بمأسَلِ

يقول: كعادتك. فَمن كانت عادته في خلْق الله ما عوّدهم الله مِن لطائف مننه، وأسبغ عليهم من جزيل نِعمه، وأعطف بعضهم على بعض، فلم يظهر في العالم غضب لا تشوبه رحمة، ولا عداوة لا تتخلّلها مودّة: فذلك يستحقّ اسم الخلّة؛ لقيامه بحقّها، واستيفائه شروطَها. لو لم يكن من عظيم الرجاء في شمول الرحمة إلّا قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[1] فإذا استقرّت الرحمة في العرش، الحاوي على جميع أجسامِ العالَم، فكلّ ما يناقضها أو يريد رفعها من الأسماء أو الصفات فعوارِض، لا أصل لها في البقاء: لأنّ الحكم للمستولِي، وهو[2] الرحمن، فـ﴿إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[3].

فابحث على صفات إبراهيم عليه السلام وقم بها، عسى الله أن يرزقك بركته؛ فإنّه بالخلّة قام بها، ما هي أوجبت له الخلّة. فلهذا دللناك على التخلّق بأخلاق الله. وقد قال ﷺ: «بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق» ومعنى هذا: أنّه لَمّا قسّمت الأخلاق إلى مكارم وإلى سفساف، وظهرت مكارم الأخلاق كلّها في الشرائع على الأنبياء والرسل، وتبيّن سفسافها من مكارمها عند الجميع. وما في العالم على ما يقوم عليه الدليل ويعطيه الكشف والمعرفة إلّا أخلاق الله، فكلّها مكارم، فما ثمّ سفساف أخلاق، فبُعث رسول الله ﷺ بالكلمة الجامعة إلى الناس كافّة، "وأوتي جوامع الكلم"، وكلّ نبيّ تقدّمه على شرع خاص.

١ [طه : ٥]
٢ ص ٤٦ب
٣ [هود : ١٢٣]

فأخبر ﷺ أنّه "بعث ليتمّم مكارم الأخلاق" لأنّها أخلاق الله. فالحَق ما قيل فيه إنّه سفساف أخلاق بمكارم الأخلاق، فصار الكلّ مكارم أخلاق. فما ترك ﷺ في العالم سفساف أخلاق جملة واحدة، لمن عرف مقصد الشرع. فأبان لنا مصارف لهذا المسمّى سفساف أخلاق: من حرص، وحسد، وشره، وبخل، وفزع، وكلّ صفة مذمومة. فأعطانا لها مصارف؛ إذا أجريناها على تلك المصارف عادت مكارم أخلاق، وزال عنها اسم الذمّ، وكانت[1] محمودة. فتمّم الله به مكارم الأخلاق؛ فلا ضدّ له، كما أنّه لا ضدّ للحقّ. وكلّ ما في الكون أخلاقُه، فكلّها مكارم، ولكن لا تُعرف. وما أمر الله باجتناب ما يُجتنب منها إلّا لاعتقادهم فيها أنّها سفساف أخلاق، وأوحى إلى نبيّه أن يبيّن مصارفها ليتنبّهوا. فمنّا مَن علِم، ومنّا مَن جهل. فهذا معنى قوله: «إنّه بعث ليتمّم مكارم الأخلاق» وبه كان خاتِمًا.

١ ص ٤٧

الباب الأحد والثمانون ومائة
في معرفة مقام احترام الشيوخ

ما حُرْمَةُ الشَّيْخِ إلّا حُرْمَةُ اللهِ	فَقُــمْ بِهَــا أَدَبًا للهِ باللهِ
هُمُ الأدِلّاءُ والقُــرْبَى تُؤَيِّــدُهُمْ	عَلَى الدَّلالَةِ تَأْيِيدًا عَلَى اللهِ
الوارِثُونَ هُمُ لِلرُّسْلِ أَجْمَعِهِمْ	فَمَا حَدِيثُهُمُ إلّا عَنِ اللهِ
كالأنْبِيَاءِ[1] تَرَاهُمْ فِي مَحَارِبِهِمْ	لا يَسْأَلُونَ مِنَ اللهِ سِوَى اللهِ
فَإِنْ بَدَا مِنْهُمُ حالٌ تُوَلِّهُهُمْ	عَنِ الشَّرِيعَةِ فَاتْرُكْهُمْ مَعَ اللهِ
لا تَتَّبِعْهُمْ وَلا تَسْلُكْ لَهُمْ أَثَرًا	فَإِنَّهُمْ طُلَقَاءُ اللهِ فِي اللهِ
لا تَقْتَدِي بِالَّذِي زالَتْ شَرِيعَتُهُ	عَنْهُ وَلَوْ جاءَ بالإنْبَا عَنِ اللهِ

ولمّا رأينا في هذا الزمان جهلَ المريدين بمراتب شيوخهم، قلنا في ذلك:

جُهِلَتْ مَقَادِيرُ الشُّيُوخِ	أَهْلِ المَشَاهِدِ والرُّسُوخِ
واسْتُنْزِلَتْ أَلْفَاظُهُمْ	جَهْلًا وَكَانَ لَهَا الشُّمُوخُ

الشيوخ نوّابُ الحقّ في العالم، كالرسل -عليهم السلام- في زمانهم. بل هم الورثة الذين ورثوا علم الشرائع عن الأنبياء -عليهم السلام- غير أنّهم لا يُشرّعون. فلهم ﷺ حفظ الشريعة[2] في العموم، ما لهم التشريع. ولهم حفظ القلوب، ومراعاة الآداب في الخصوص. هم من العلماء بالله بمنزلة الطبيب من العالِم بعلم الطبيعة. فالطبيب لا يعرف الطبيعة إلّا بما هي مدبّرة للبدن الإنسانيّ خاصّة، والعالِم بعلم الطبيعة يعرفها مطلقا، وإن لم يكن طبيبا. وقد يجمع الشيخ بين الأمرين.

ولكن حظّ الشيخوخة من العلم بالله أن يعرف من الناس موارد حركاتهم ومصادرها، والعلم بالخواطر: مذمومها ومحمودها، وموضع اللبس الداخل فيها: من ظهور الخاطر المذموم في صورة

---
١ ص ٤٩
٢ ص ٤٩ب

المحمود، ويعرف الأنفاس، والنظرة، ويعرف ما لهما، وما يحويان عليه من الخير الذي يرضي الله، ومن الشرّ الذي يسخط الله، ويعرف العلل والأدوية، ويعرف الأزمنة والسنن[1] والأمكنة والأغذية، وما يُصلح المزاج وما يُفسده، والفرق بين الكشف الحقيقيّ والكشف الخياليّ، ويعلم التجلّي الإلهيّ، ويعلم التربية، وانتقال المريد من الطفولة، إلى الشباب، إلى الكهولة، ويعلم متى يترك التحكم في طبيعة المريد، ويتحكم في عقله، ومتى يصدّق المريدُ خواطرَه، ويعلم ما للنفس من الأحكام، وما للشيطان من الأحكام، وما تحت قدرة الشيطان، ويعلم الحُجُب التي تعصم الإنسان من إلقاء الشياطين في قلبه.

ويعلم ما تُكِنّه نفس المريد مما لا يَشعر به[2] المريد، ويفرّق للمريد -إذا فُتح عليه في باطنه- بين الفتح الروحانيّ، وبين الفتح الإلهيّ، ويعلم بالشمّ أهل الطريق الذين يصلحون له من الذين لا يصلحون، ويعلم التحلية التي يحلّي بها نفوسَ المريدين، الذين هم عرائس الحقّ، وهم له كالماشطة للعروس تزيّنها. فهم أُدباء الله، عالمون بآداب الحضرة، وما تستحقّه من الحرمة.

والجامع لمقام الشيخوخة: أنّ الشيخ عبارة عمّن جمع جميع ما يحتاج إليه المريد السالك، في حال تربيته وسلوكه وكشفه، إلى أن ينتهي إلى الأهليّة للشيخوخة، وجميع ما يحتاج إليه المريد إذا مرض خاطره وقلبه، بشبهةٍ وقعَتْ له، لا يعرف صحّتها من سقَمها، كما وقع لِـ"سَهْلٍ" في سجود القلب، وكما وقع لشيخنا[3] حين قيل له: "أنت عيسى بن مريم" فيداويه الشيخ بما ينبغي، وكذلك إذا ابْتُلِي من يخرج -ليسمع من الحقّ من خارج لا من نفسه- بمحرَّم يؤمَر بفعله، أو يُنهى عن واجب، فيكون الشيخ عارفا بتخليصه من ذلك، حتى لا يجري عليه لسان ذنب، مع صحّة المقام الذي هو فيه.

فهم أطبّاء دين الله. فمهما نقَصهم شيء مما يحتاجون إليه في التربية، فلا يحلّ له أن يقعد على منصّة الشيخوخة، فإنّه يُفسِد أكثر مما يُصلح، ويُفْتِن. كالمتطبّب: يُعِلّ الصحيح، ويقتل المريض.

---
١ س، ه وربما ق: السن
٢ ص ٥٠
٣ هو أبو العباس العريبي، انظر حديثه عنه في ج١/ ٦٦٢، ج٨/ ٣٢٦

الباب الأحد والثمانون ومائة
في معرفة مقام احترام الشيوخ

ما حُرْمَةُ الشَّيْخِ إِلّا حُرْمَةُ اللهِ ... فَقُـــمْ بِهَـــا أَدَبًا للهِ باللهِ
هُمُ الأَدِلّاءُ والقُـــرْبَى تُؤَيِّـــدُهُمْ ... عَـلَى الدَلاَلَةِ تأْيِيْـدًا عَـلَى اللهِ
الوارِثُـونَ هُمُ لِلرُّسْـــلِ أَجْمَعِهِـمْ ... فَمَـا حَـدِيثُهُمُ إِلّا عَـــنِ اللهِ
كالأَنْبِيَـاءِ[1] تَـرَاهُمْ فِي مَحَـارِبِهِمْ ... لا يَسْأَلُونَ مِنَ اللهِ سِوَى اللهِ
فـإِنْ بَـدَا مِنْهُمُ حـالٌ تُـوَلِّهُهُمْ ... عَنِ الشَّرِيْعَةِ فَاتْرُكْهُمْ مَعَ اللهِ
لا تَتَّبِعْهُمْ وَلا تَسْـلُكْ لَهُمْ أَثَرًا ... فَـــإِنَّهُمْ طُلَقَـــاءُ اللهِ فِي اللهِ
لا تَقْتَدِي بِالذِي زالَتْ شَرِيْعَتُهُ ... عَنْهُ وَلَوْ جاءَ بالإنْبَا عَنِ اللهِ

ولَمّا رأينا في هذا الزمان جهلَ المريدين بمراتب شيوخهم، قلنا في ذلك:

جُهِلَتْ مَقَادِيْرُ الشُّيُوخْ ... أَهْلِ المَشَاهِدِ والرُّسُوخْ
واسْـــتُنْزِلَتْ أَلْفَــاظُهُمْ ... جَهْلًا وَكانَ لَهَا الشُّمُوخْ

الشيوخ نوّابُ الحقّ في العالم، كالرسل -عليهم السلام- في زمانهم. بل هم الورثة الذين ورثوا علم الشرائع عن الأنبياء -عليهم السلام- غير أنّهم لا يُشرِّعون. فلهم ﷺ حفظ الشريعة[2] في العموم، ما لهم التشريع. ولهم حفظ القلوب، ومراعاة الآداب في الخصوص. هم من العلماء بالله بمنزلة الطبيب من العالِم بعلم الطبيعة. فالطبيب لا يعرف الطبيعة إلّا بما هي مدبّرة للبدن الإنسانيّ خاصّة، والعالِم بعلم الطبيعة يعرفها مطلقا، وإن لم يكن طبيبا. وقد يجمع الشيخ بين الأمرين.

ولكن حظّ الشيخوخة من العلم بالله أن يعرف من الناس موارد حركاتهم ومصادرها، والعلم بالخواطر: مذمومها ومحمودها، وموضع اللبس الداخل فيها: من ظهور الخاطر المذموم في صورة

[1] ص ٤٩
[2] ص ٤٩ب

المحمود، ويعرف الأنفاس، والنظرة، ويعرف ما لهما، وما يحويان عليه من الخير الذي يرضي الله، ومن الشرّ الذي يسخط الله، ويعرف العلل والأدوية، ويعرف الأزمنة والسنن[1] والأمكنة والأغذية، وما يُصلح المزاج وما يُفسده، والفرق بين الكشف الحقيقيّ والكشف الخياليّ، ويعلم التجلّي الإلهيّ، ويعلم التربية، وانتقال المريد من الطفولة، إلى الشباب، إلى الكهولة، ويعلم متى يترك التحكم في طبيعة المريد، ويتحكم في عقله، ومتى يصدّق المريدُ خواطرَه، ويعلم ما للنفس من الأحكام، وما للشيطان من الأحكام، وما تحت قدرة الشيطان، ويعلم الحُجُب التي تعصم الإنسان من إلقاء الشياطين في قلبه.

ويعلم ما تُكِنّه نفس المريد مما لا يَشعر به[2] المريد، ويفرّق للمريد -إذا فُتح عليه في باطنه- بين الفتح الروحانيّ، وبين الفتح الإلهيّ، ويعلم بالشمّ أهل الطريق الذين يصلحون له من الذين لا يصلحون، ويعلم التحلية التي يحلّي بها نفوسَ المريدين، الذين هم عرائس الحقّ، وهم له كالماشطة للعروس تزيّنها. فهم أُدباء الله، عالمون بآداب الحضرة، وما تستحقّه من الحرمة.

والجامع لمقام الشيخوخة: أنّ الشيخ عبارة عمّن جَمع جميع ما يحتاج إليه المريد السالك، في حال تربيته وسلوكه وكشفه، إلى أن ينتهي إلى الأهليّة للشيخوخة، وجميع ما يحتاج إليه المريد إذا مرض خاطره وقلبه، بشبهةٍ وقَعَتْ له، لا يعرف صحّتها من سقمها، كما وقع لِـ"سَهْلٍ" في سجود القلب، وكما وقع لشيخنا[3] حين قيل له: "أنت عيسى بن مريم" فيداويه الشيخ بما ينبغي، وكذلك إذا ابْتُلِي من يخرج -ليسمع من الحقّ من خارج لا من نفسه- بمحرَّم يؤمَر بفعله، أو يُنهى عن واجب، فيكون الشيخ عارفا بتخليصه من ذلك، حتى لا يجري عليه لسان ذنب، مع صحّة المقام الذي هو فيه.

فهم أطبّاء دين الله. فمهما نقَصهم شيء مما يحتاجون إليه في التربية، فلا يحلّ له أن يقعد على مِنصّة الشيخوخة، فإنّه يُفسِد أكثر مما يُصلِح، ويُفْتِن. كالمتطبّب: يُعِلّ الصحيح، ويقتل المريض.

[1] س، ه وربما ق: السنّ
[2] ص ٥٠
[3] هو أبو العباس العريبي، انظر حديثه عنه في ج١/ ٦٦٢، ج٨/ ٣٢٦

فإذا انتهى إلى هذا الحدّ، فهو شيخ في طريق الله، يجب على كلّ مريد حُرمته، والقيام بخدمته، والوقوف عند[1] مراسمه، لا يكتم عنه شيئا مما يعلم أنّ الله يعلمه منه، يخدمه ما دامت له حرمة عنده. فإن سقطتْ حُرمته من قلبه، فلا يقعد عنده ساعة واحدة؛ فإنّه لا ينتفع به، ويتضرّر. فإنّ الصحبة إنما تقع المنفعة فيها بالحرمة، فمتى ما رجعتْ الحرمة له في قلبه، حينئذ يخدمه وينتفع به.

فإنّ الشيوخ على حالين: شيوخ عارفون بالكتاب والسنّة، قائلون بها في ظواهرهم، متحقّقون بها في سرائرهم، يراعون حدود الله، ويوفون بعهد الله، قائمون بمراسم الشريعة، لا يتأوّلون في الورَع، آخِذون بالاحتياط، مجانبون لأهل التخليط، مشفِقون على الأمّة، لا يمقتون أحدا من العصاة، يحبّون ما أحبّ الله، ويبغضون ما أبغض الله ببغض الله، لا تأخذهم في الله لومة لائم، ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[2] المجمَع عليه، ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾، ويعفون عن الناس، يوقّرون الكبير، ويرحمون الصغير، ويميطون الأذى عن طريق الله وطريق الناس، يدعون في الخير بالأوجب فالأوجب، يؤدّون الحقوق إلى أهلها، يبرّون إخوانهم بل الناس أجمعهم، لا يقتصرون بالجود على معارفهم، جودُهم مطلَق، الكبير لهم أبٌ، والمِثلُ لهم أخٌ وكفؤ، والصغير لهم ابنٌ، وجميع الخلق لهم عائلة؛ يتفقّدون حوائجهم، إن أطاعوا رأوا الحقَّ موفّقهم في طاعتهم إيّاه، وإن عصوا سارعوا بالتوبة والحياء[3] من الله، ولاموا نفوسَهم على ما صدر منهم، ولا يهربون في معاصيهم إلى القضاء والقدر؛ فإنّه سوء أدب مع الله، هيّنون، ليّنون، ذوو مِقة[4]، ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾[5]. في نظرهم رحمة لعباد الله، كأنّهم يبكون، الهمُّ عليهم أغلبُ من الفرح لما يعطيه موطن التكليف. فمثل هؤلاء هم الذين يُقتدى بهم، ويجب احترامهم. وهم «الذين إذا رُءُوا ذُكِر الله».

١ ص ٥٠ب
٢ [آل عمران : ١١٤]
٣ ص ٥١
٤ المِقة: المحبّة
٥ [الفتح : ٢٩]

وطائفة أخرى من الشيوخ أصحاب أحوال، عندهم تبديدٌ ليس لهم في الظاهر ذلك التحفّظ، تُسَلَّم لهم أحوالهم ولا يُصحبون، ولو ظهر عليهم من خرق العوائد ما عسى أن يظهر، لا يُعوّل عليه، مع وجود سوء أدب مع الشرع، فإنّه لا طريق لنا إلى الله إلّا ما شرعه، فمن قال: بأنّ ثَمّ طريقا إلى الله خلاف ما شرع فقوله زور، فلا يُقتدى بشيخ لا أدب له، وإن كان صادقا في حاله، ولكن يُحْتَرم.

واعلم أنّ حرمة الحقّ في حرمة الشيخ، وعقوقه في عقوقه. هم حجّاب الحقّ، الحافظون أحوالَ القلوب على المريدين. فمن صحِب شيخا ممن يُقتدَى به ولم يحترمه، فعقوبته فقدان وجود الحقّ في قلبه، والغفلة عن الله، وسوء الأدب عليه؛ يدخل عليه في كلامه، ويزاحمه في رتبته. فإنّ وجود الحقّ إنما يكون للأدباء، والباب دون غير الأدباء مغْلَق.

ولا حِرمان أعظم على المريد من عدم احترام الشيوخ. قال بعض أهل الله في[1] مجالس أهل الله: "مَن قعد معهم في مجالسهم، وخالَفهم في شيء مما يتحقّقون به في أحوالهم؛ نزع الله نور الإيمان من قلبه". فالجلوس معهم خطِر، وجليسهم على خطَر.

واختلف أصحابنا في حقّ المريد، مع شيخ آخر خلاف شيخه: هل حاله معه من جانب الحقّ مثل شيخه، أم لا؟ فكلّهم قالوا: بوجوب حرمته عليه، ولا بدّ. هذا موضع إجماعهم. وما عدا هذا، فمنهم من قال: حاله معه على السواء من حاله مع شيخه. ومنهم من فصّل، وقال: لا تكون الصورة واحدة، إلّا بعد أن يعلم المريدُ أنّ ذلك الشيخَ الآخر ممن يُقتدَى به في الطريق. وأمّا إذا لم يعرف ذلك فلا. ولهذا وجهٌ، وللآخر وجهٌ.

النبيّ ﷺ يقول للمرأة: «إنما الصبر عند الصدمة الأُولَى» وكانت قد جهلتْ أنّه رسول الله ﷺ، والمريد لا يقصد إلّا الحقّ، فإذا ظهر مقصوده حيث ظهر؛ قال به وأخذه. فإنّ الرجال إنما يُعْرَفون بالحقّ، لا يُعْرَف الحقُّ بهم. والأصل أنّه كما لم يكن وجود العالَم بين إلهين، ولا المكلَّف بين رسولين مختلِفَي الشرائع، ولا امرأة بين زوجين؛ كذلك لا يكون المريد بين شيخين إذا كان

١ ص ٥١ب

مريد تربية، فإن كانت صحبة بلا تربيةٍ، فلا يبالي بصحبة الشيوخ كلّهم لأنّه ليس تحت حكمهم، وهذه الصحبة تسمّى: صحبة البركة، غير أنّه لا يجيء منه[1] رجل في طريق الله. فالحرمة أصلٌ في الفلاح.

١ ص ٥٢

الباب الثاني والثمانون ومائة
في معرفة مقام السماع

خُـذْهَا إِلَيْـكَ نَصِـيْحَةً مِـنْ مُشْـفِقٍ ... لَيْسَ السَّمَاعُ سِوَى السَّمَاعِ الْمُطْلَقِ

واحْـذَرْ مِـنَ التَّقْيِيْـدِ فِيْـهِ فإنَّـهُ ... قَـوْلٌ يُفَنَّـدُ عِنْـدَ كُلِّ مُحَقِّـقِ

إنّ السَّـمَاعَ مِـنَ الكِتَـابِ هُـوَ الَّذِي ... يَدْرِيْـهِ كُلُّ مُعَـلِّمٍ وَمُطَـرِّقِ

إنّ التَّغَـنِّيَ بِالقُـرانِ سَمَاعُنَـا ... والحَـقُّ يَنْطِـقُ عِنْـدَ كُلِّ مُنَطَّـقِ

واللهُ يَسْـمَعُ مـا يَقُـولُ عُبَيْـدُهُ ... مِـنْ قَـوْلِهِ فَسَـمَاعُهُ بِتَحَقُّـقِي

أَصْلُ الوُجُودِ سَمَاعُنَا مِنْ قَوْلِ "كُنْ" ... فَبِـهِ نَكُـونُ ونَحْـنُ عَـيْنُ المَنْطِـقِ

انْظُـرْ إِلَى تَقْدِيمِـهِ فِي آيَـةٍ ... تَعْـثُرْ عَلَى العِلْمِ الشَّـرِيْفِ المُزْهِـقِ

فالسَّـمْعُ[1] أَشْرَفُ مـا تَحَقَّقَ عـارِفٌ ... بِتَعَلُّـقٍ وتَحَقُّـقٍ وتَخَلُّـقِ

قال -تعالى-: ﴿سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2] وقال: ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[3] فقدّمه على العلم والبصر- أوّل شيء علمناه من الحقّ، وتعلّق به منّا: القول منه، والسماع منّا: فكان عنه الوجود.

وكذلك نقول في هذا الطريق: كلُّ سماع لا يكون عنه وجْدٍ، وعن ذلك الوجد وجود، فليس بسماع. فهذه رتبة السماع التي يرجع إليها أهلُ الله ويسمعون. فقوله -تعالى- للشيء قبل كونه: ﴿كُنْ﴾ هو الذي يراه أهل السماع في قول القائل، وتهيّؤ السامع المقول له: ﴿كُنْ﴾ للتكوين (هو) بمنزلة الوجد في السماع، ثُمّ وجوده في عينه عن قوله: ﴿كُنْ﴾ كما قال -تعالى-: ﴿كُنْ﴾ فيكون (هو) بمنزلة الوجود الذي يجده أهل السماع في قلوبهم من العلم بالله، الذي أعطاهم السماع في حال الوجد. فمن لم يسمع سماع وجود فما سمِع، ولهذا جعل القومُ الوجودَ بعد الوجد.

١ ص ٥٢ب
٢ [البقرة : ١٨١]
٣ [الحج : ٦١]

ولَمّا لم يصحّ الوجود، أعني وجود العالَم، إلّا بالقول من الله والسماع من العالَم؛ لم يظهر وجود طرق السعادة، وعِلم الفرق بينها وبين طرق الشقاء، إلّا بالقول الإلهيّ والسماع الكوني. فجاءت الرسل بالقول جميعهم من قرآن وتوراة وإنجيل وزبور وصحف، فما ثَمّ إلّا قول وسماع، غير هذين لم يكن. فلولا القول ما عُلِم مرادُ المريد ما يريده منّا، ولولا السمعُ ما وصلنا[1] إلى تحصيل ما قيل لنا. فبالقول نتصرّف، وعن القول نتصرّف مع السماع. فهما مرتبطان لا يصحّ استقلال واحد منهما دون الآخر، وهما نِسبتان. فبالقول والسماع نعلم ما في نفس الحقّ، إذ لا علم لنا إلّا بإعلامه، وإعلامُه بقوله. ولا يشترط في القول الآلة، ولا في السماع، بل قد يكون بآلة وبغير آلةٍ. وأعني بآلة القول: اللسان، وآلة السماع: الأذن.

فإذا علِمتَ مرتبة السماع في الوجود، وتميّزه عن غيره من النِّسب، فاعلم أنّ السماع عند أهل الله مطلق ومقيّد. فالمطلَق هو الذي عليه أهل الله، ولكن يحتاجون فيه إلى علم عظيم بالموازين، حتى يفرّقوا بين قول الامتثال وبين قول الابتلاء. وليس يدرك ذلك كلُّ أحد، ومَن أرسله من غير ميزانٍ ضلّ وأضلّ. والمقيّد هو السماع المقيّد بالنغمات المستحسنات، التي يتحرّك لها الطبع بحسب قبوله. وهو الذي يريدونه، أهل الطريق[2]، غالبا بالسماع، لا السماع المطلق.

فالسماع على هذا الحدّ ينقسم على ثلاثة أقسام: سَماع إلهيّ، وسَماع روحانيّ، وسَماع طبيعيّ.

فالسماع الإلهيّ بالأسرار: وهو السماع من كلّ شيء، وفي كلّ شيء، وبكل شيء. والوجود عندهم كلّه كلمات الله، وكلماته لا تنفد. ولهم في مقابلة هذه الكلمات أسماع لا تنفد، تَحدُث لهم هذه الأسماع[3] في سرائرهم بحدوث الكلمات، وهو قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ﴾[4]. فمنهم مَن أعرض بعد السماع، ومنهم مَن وقف عندما سمع. وهذا مقام لا يعلمه كلُّ

١ ص ٥٣
٢ "أهل الطريق" هناك إشارة فوقها ربما يقصد بها مسحها
٣ ص ٥٣ب
٤ [الأنبياء : ٢]

أحد، وما في الوجود إلّا هو، ولكن يُجهل ولا يُعلم.

وهو يتعلّق بأسماء الله -تعالى- على كثرتها؛ فلكلّ اسمٍ لسان، ولكلّ لسانٍ قول، ولكلّ قولٍ منّا سمع، والعين واحد من القائل والسامع. فإن كان نداءً أجَبنا وامتثلنا، وكان من قوله أن قال لنا: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[1] فكما قال وسمعنا؛ أمَرنا عندما جعل فينا قوّة القول أن نقول فيسمع هو -تعالى-. فمنّا مَن يقول به كما قال: «إنّ الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده» فكلامُ صاحب هذا المقام كلّه نيابة، ومنّا من يقول بنفسه في زعمه، وما هو كذلك في نفس الأمر، فإنّ الله عند لسان كلّ قائل. فكما أنّه ليس في الوجود إلّا الله، كذلك ما ثَمّ قائل ولا سامع إلّا الله. وكما قسمنا قولنا بين مَن يقول بالله ويقول بنفسه، كذلك سماعُنا: منّا مَن يسمع بربّه، وهو قوله: «كنت سمعَه الذي يسمع به»»، ومنّا مَن يسمع بنفسه في زعمه، والأمر على خلافه. فهذا هو السماع الإلهيّ، وهو سارٍ في جميع المسموعات.

وأمّا السماع الروحانيّ، فمتعلَّقُه صريفُ الأقلام الإلهيّة في لوح الوجود، المحفوظ من[2] التغيير والتبديل. فالوجود كلّه "رَقٌّ مَنْشُورٌ"[3] والعالم فيه "كِتَابٌ مَسْطُورٌ"[4] فالأقلام تنطق، وآذان العقول تسمع، والكلمات ترتقم فَتُشْهَد، وعينُ شهودها (هو) عين الفهم فيها بغير زيادة. ولا تنال هذا السماع إلّا العقول التي ظهرت لمستوى.

ولَمّا كان السماع أصلُه على التربيع، وكان أصله عن ذات، ونسبة، وتوجّه، وقول. فظهر الوجود بالسماع الإلهيّ، كذلك السماع الروحانيّ عن ذاتٍ، ويدٍ، وقلم، وصريف قلم. فيكون الوجود للنفس الناطقة في سماع صريف هذه الأقلام في ألواح القلوب، بالتقليب والتصريف.

وكذلك السماع الطبيعيّ مبناه على أربعة أمور محقّقة. فإنّ الطبيعة مربّعة معقولة من فاعلَين ومنفعلَين. فأظهرت الأركان الأربعة أيضا، فظهرت النشأة الطبيعيّة على أربعة أخلاط، وأربع

١ [غافر : ٦٠]
٢ ص ٥٤
٣ مستفاد من الآية ٣ في سورة الطور
٤ مستفاد من الآية ٢ في سورة الطور

قوى قامت عليها هذه النشأة. وكلّ خلط منها يطلب بذاته مَن يُحرّكه لبقائه وبقاء حكمه؛ فإنّ السكونَ عدمٌ. فأوجد في نفوس العلماء حين سمعوا صريف الأقلام، ما ينبغي أن تُحَرَّك به هذه النشأة الطبيعيّة، فأقاموا لها أربع نغمات؛ لكلّ خلط من هذه الأخلاط نغمة، في آلةٍ مخصوصة وهي المسمّاة في الموسيقى، وهو علم الألحان والأوزان، بالبَم، والزّير، والمَثْنَى، والمثلَث. كلّ واحد من هذه يحرّك خلطا من هذه الأخلاط، ما بين حركة فرح، وحركة بكاء[1]، وأنواع الحركات. وهذا لها بما هي نشأة طبيعيّة، لا بما هي روحانيّة.

فإنّ الحركة في النشأة الطبيعيّة والسماع الطبيعيّ لا يكون معه علم أصلا، وإنما صاحبه يجد طربا في نفسه، أو حزنا عند سماع هذه النغمات، من هذه الآلات ومن أصوات القوّالين، ولا يجد معها علما أصلا. فإنّه ليس هذا حظّ السماع الطبيعيّ مع الحال الصحيح، والوجد الصحيح الذي يطلبه الطبع. وهو سماع الناس اليوم. والسماع الروحانيّ يكون معه علم ومعرفة في غير مواد جملة واحدة، والسماع الإلهيّ يكون معه علم ومعرفة في مواد وغير مواد، عامّ التعلّق، يجده في السماع الطبيعيّ والروحانيّ، لكن بالسمع الإلهيّ الذي يخصّ الطبع والعقل خاصّة. ومنهم من يعلم ذلك، ومنهم من لا يعلمه، مع كونه يجده ولا يقدر على إنكار ما يجد.

فسماع الحقّ مطلَقٌ، كما أنّ وجودَه مطلَقٌ، وتمييزه عسير. وللنغمات في الكلام الإلهيّ[2][3] والقول أصلٌ تستند إليه، وهو أقوى الأصول. ولهذا لها القوّة والتأثير في الطِّباع. فلا يستطيع أحد أن يدفع عن نفسه عند ورود النغمة، وتعلّق السمع بها إذا صادفت محلّها، ذلك الطرب أو الأثر الذي يجده السامع في نفسه. فسلطانُها قويٌّ، وذلك لقوّة أصلها الذي تستند إليه. فإنّ الأسماء الإلهيّة، وإن كانت لعين واحدة، فمعلومٌ عند[3] أهل الله ما بينها من التفاوت. ولمّا كان التفاوت معقولا فيها، وعُلِم ذلك بآثارها، علِمنا أنّ الحقائق الإلهيّة -التي استندت إليها هذه النغمات- أقوى من الذي استند إليه الكلام. فإنّا نسمع قارئا يقرأ، أو منشدا ينشد شعرا، فلا

---

١ ص ٥٤ب
٢ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٣ ص ٥٥

نجد في نفوسنا حركة لذلك، بل ربما نتبرّم من ذلك في أوقات، لأنّه جاء على غير الوزن الطبيعي. فإذا سمعنا تلك الآية أو الشعر، من صاحب نغمة، ووفّى حقّها في الميزان، أصابنا وجْدٌ، وحرّكنا، ووجدنا ما لم نكن نجد. فلهذا فرّقنا بين ما استندت إليه النغمات الطبيعيّة، وبين ما استند إليه القول. هذا ميزان المحسوس.

وأمّا ميزان العقل فينظر حكمة الترتيب الإلهيّ في العالَم. فإن كان من أهل السماع الإلهيّ، فينظر ترتيب الأسماء الإلهيّة، فيكون سماعه من هناك. وإن كان من أهل السماع الروحاني، فينظر ترتيب آثارها في العالم الأعلى والأسفل، فيجد في كلّ مسموع؛ فإنّ المسموعات كلّها نغم عنده. فمنهم من تكون له حركة محسوسة، ومنهم من لا تكون له. وأمّا الحركة الروحانيّة فلا بدّ منها.

ولله طائفة خرجت عن الحركات الروحانيّة إلى الحركات الإلهيّة، وهو قول الجنيد[1]: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[2] ولكن في الحال التي تحسبها جامدة. فتنسب[3] الحركة إلى هذا الشخص، نسبتها إلى[4] الجناب الأقدس في فرحه بتوبة عبده، وتَبشبُشه لمن أتى بيته. فهذه أحوال إلهيّة يجب الإيمان بها، ولا يَعقل لها كيفيّة إلّا مَن خصّه الله بها، وكانت حركته في سَماعِهِ إلهيّة. وهي من العلوم التي تُنال ولا تنقال. وليس الخبر بالنزول إلى السماء الدنيا كلّ ليلة يشبه هذا الفرحَ، ولا التبشبشُ، لأنّ هذا الفرح عن سبب كونيّ ظهر وجوده سمِعَ الحقّ عليه، والنزول إلى السماء الدنيا عن أمر يتوقّع لا عن أمر واقع. فالأوّل يلحق بباب السماع، والثاني لا يلحق به، فاعلم ذلك.

وقد ربطنا السماع بما يجب له وحقّقناه، ولم نترك منه فصلا ولا قسما إلّا ذكرناه بأوجز عبارة، ليوقَف عنده. وحكاياته كثيرة لا يُحتاج إلى إيرادها، فإنّ كتابنا هذا مبناه على تحقيق

---

١ جاء في الرسالة القشيرية (١ / ٣٣): .. والحكاية المعروفة لأبي محمد الجريري، رحمه الله، أنه قال: كنت عند الجنيد، وهناك ابن مسروق وغيره، وثمّ قوّال، فقام ابن مسروق وغيره.. والجنيد ساكن، فقلت: يا سيدي، مالك في السمّاع شيء!! قال الجنيد: "وترى الجبال تحسبها جامدة، وهي تمرّ مرَّ السحاب"
٢ [النمل : ٨٨]
٣ ق: فننسب
٤ ص ٥٥ب

أصول الأمور لا على الحكايات، فإنّ الكتب بها مشحونة ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

[1] [الأحزاب: ٤]

الباب الثالث والثمانون ومائة
في معرفة مقام تَرْك السماع

اللهُ اللهُ لا عَقْلٌ يُصَوِّرُهُ ... والوَهْمُ يَعْبُدُهُ فِي صُورَةِ البَشَرِ
والشَّرْعُ يُطْلِقُهُ وَقْتًا وَيَحْصُرُهُ ... والكَوْنُ يُثْبِتُهُ فِي سائِرِ الصُّوَرِ
تَرْكُ[1] السَّمَاعِ مَقَامٌ لَيْسَ يُدْرِكُهُ ... إلَّا القَوِيُّ مِنَ الأَقْوامِ فِي الخَبَرِ
إنْ قالَ: "كُنْ" فَلِمَنْ والعَيْنُ واحِدَةٌ ... ولَمْ يَكُنْ غَيْرُهُ فِي العَيْنِ والأَثَرِ
فَمَا لِـ"كُنْ" عِنْدَ هَذَا القَوْلِ مِنْ أَثَرٍ ... بَلْ عَيْنُ "كُنْ" لَمْ تَكُنْ إنْ كُنْتَ ذَا نَظَرِ
ولَمْ يَقُلْ بِسَمَاعِ القَوْلِ غَيْرُ فَتًى ... مُتَيَّمٍ بِمَعانِي الآيِ والسُّوَرِ
لَولا الكَلامُ لَمَا كانَ السَّمَاعُ وَقَدْ ... جاءَ الكَلامُ فَكُنْ مِنْهُ عَلَى حَذَرِ

السماع المطلق لا يمكن تركه. والذي يتركه الأكابر إنما هو السماع المقيّد المتعارَف، وهو الغناء. قيل لسيّدنا أبي السعود بن الشبل البغدادي: "ما تقول في السماع؟ فقال: هو على المبتدئ حرام، والمنتهي لا يحتاج إليه. فقيل له: فلِمَنْ؟ فقال: لقوم متوسّطين، أصحاب قلوب".

وجاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: "يا رسول الله؛ إنّي نذرت أن أضرب بين يديك بالدفّ. فقال لها: «إن كنت نذرت وإلّا فلا»". فهو[2] وإن كان مباحا فالتنزيه عنه عند الأكابر أَوْلَى.

وكان أبو يزيد البسطامي يكرهه، ولا يقول به. وقيل لابن جريج[3] فيه، فقال: "ليتني أخرج منه رأسا برأس، لا عليّ ولا لي". وأمّا مذهبنا فيه؛ فإنّ الرجل المتمكن من نفسه لا يستدعيه، وإذا حضر لا يخرج بسببه. وهو عندنا مباح على الإطلاق، لأنّه لم يثبت في تحريمه شيء عن رسول الله ﷺ. فإن كان الرجل ممن لا يجد قلبه مع ربّه إلّا فيه؛ فواجب عليه تركه أصلا؛ فإنّه

[1] ص ٥٦
[2] ص ٥٦ب
[3] الحروف المعجمة مهملة

مكر إلهيّ خفيّ. ثمّ إن كان يجد قلبه فيه وفي غيره وعلى كلّ حال، ولكنّه يجده في النغمات أكثر؛ فحرام عليه حضوره.

ولا أعني بالنغمات المسموعة في الشعر فقط، وإنما أعني بوجود النغمة في الشعر وفي غيره، حتى في القرآن إذا وجد قلبه فيه لحسن صوت القارئ، ولا يجد قلبه فيه عندما يسمعه من قارئ غير طيّب الصوت؛ فلا يعوّل على ذلك الوجد، ولا على ما يجد فيه من الرقّة في الجناب الإلهيّ، فإنّه معلول؛ وتلك رقّة الطبيعة.

فإن كان عارفا بالتفصيل، ويفرّق بين سماعه الإلهيّ والروحاني والطبيعي، ما يلتبس عليه، ولا يخلّط، ولا يقول في سماع الطبيعة أنّه سماعه بالله، فمثل هذا لا يحجر عليه، وتركه أوْلَى، ولا سيما إن كان ممن يُقتدى به من المشائخ، فيستتر[1] به المدّعي الكاذب أو الجاهل بحاله، وإن لم يقصد الكذب.

١ ص ٥٧

الباب الرابع والثمانون ومائة
في معرفة مقام الكرامات

بَعْضُ الرِّجالِ يَرَى كَوْنَ الكَراماتِ ... دَلِيْلَ حَقٍّ عَلَى نَيْلِ المَقاماتِ

وأنَّها عَيْنُ بُشْرَى قَدْ أَتَتْكَ بِها ... رُسْلُ المُهَيْمِنِ مِنْ فَوْقِ السَّماواتِ

وعِنْدَنا فِيْهِ تَفْصِيْلٌ، إذَا عَلِمَتْ ... بِهِ الجَماعَةُ لَمْ تَفْرَحْ بِآياتِ

كَيْفَ السُّرُورُ والاسْتِدْراجُ يَصْحَبُها ... فِي حَقِّ قَوْمٍ ذَوِي جَهْلٍ وآفاتِ؟

ولَيْسَ يَدْرُونَ حَقًّا أنَّهُمْ جَهِلُوا ... وَذا إذا كانَ مِنْ أَقْوَى الجَهَالاتِ

وَمَا الكَرامَةُ إلّا عِصْمَةٌ وُجِدَتْ ... فِي حَالِ قَوْلٍ وأَفْعالٍ وَنِيَّاتِ

تِلْكَ الكَرَامَةُ لَا تَبْغِي بِها بَدَلًا ... واحْذَرْ مِنَ المَكْرِ فِي طَيِّ الكَراماتِ

اعلم[1] -أيّدك الله- أنّ الكرامةَ من الحقّ من اسمه "البرّ" ولا تكون إلّا للأبرار من عباده ﴿جَزَاءً وِفَاقًا﴾[2]. فإنّ المناسبة تطلبها، وإن لم يقم طلبٌ ممن ظهرت عليه. وهي على قسمين: حِسّيّة ومعنويّة. فالعامّة ما تعرف الكرامة إلّا الحِسّيّة: مثل الكلام على الخاطر، والإخبار بالمغيّبات الماضية والكائنة والآتية، والأخذ من الكون، والمشي على الماء، واختراق الهواء، وطيّ الأرض، والاحتجاب عن الأبصار، وإجابة الدعاء في الحال. فالعامّة لا تعرف الكرامات إلّا مثل هذا.

وأمّا الكرامة المعنويّة فلا يعرفها إلّا الخواصّ من عباد الله -والعامّة لا تعرف ذلك- وهي أن تُحْفَظَ عليه آدابُ الشريعة، وأن يوفّق لإتيان مكارم الأخلاق واجتناب سفسافها، والمحافظة على أداء الواجبات مطلقا في أوقاتها، والمسارعة إلى الخيرات، وإزالة الغلّ والحقد، من صدره للناس، والحسد، وسوء الظنّ، وطهارة القلب من كلّ صفة مذمومة، وتحليته بالمراقبة مع

١ ص ٥٧ب
٢ [النبأ: ٢٦]

الأنفاس، ومراعاة حقوق الله في نفسه وفي الأشياء، وتفقُّد آثار ربّه في قلبه، ومراعاة أنفاسه في خروجها ودخولها؛ فيتلقّاها بالأدب إذا وردت عليه، ويُخرجها وعليها خلعة الحضور. فهذه كلّها، عندنا، كرامات الأولياء[1] المعنويّة، التي لا يدخلها مكرٌ ولا استدراج، بل هي دليل على الوفاء بالعهود، وصحّة القصد، والرضا بالقضاء في عدم المطلوب ووجود المكروه. ولا يشاركك في هذه الكرامات إلّا الملائكةُ المقرّبون، وأهل الله المصطفون الأخيار.

وأمّا الكرامات التي ذكرنا أنّ العامّة تعرفها، فكلّها يمكن أن يدخلها المكر الخفيّ. ثمّ إنّا إذا فرضناها كرامةً فلا بدّ أن تكون نتيجةً عن استقامة، أو تُنتج استقامةً، لا بدّ من ذلك، وإلّا فليست بكرامة. وإذا كانت الكرامة نتيجة استقامة، فقد يمكن أن يجعلها الله حظّ عملِك، وجزاء فعلِك. فإذا قدِمْتَ عليه يمكن أن يحاسبك بها.

وما ذكرناه من الكرامات المعنويّة فلا يدخلها شيء مما ذكرناه، فإنّ العلم يصحبها، وقوّةُ العلم وشرفُه تعطيك أنّ المكر لا يدخلها. فإنّ الحدود الشرعيّة لا تُنصب حبالة للمكر الإلهيّ، فإنّها عينُ الطريق الواضحة إلى نيل السعادة، والعلمُ يعصمك من العُجب بعملك، فإنّ العلم من شرفه أنّه يستعملك، وإذا استعملك جرّدك منه، وأضاف ذلك إلى الله، وأعلمك أنّ بتوفيقه وهدايته ظهر منك ما ظهر من طاعته، والحفظ لحدوده. فإذا ظهر عليه شيء[2] من كرامات العامّة ضَجّ إلى الله منها، وسأل الله ستره بالعوائد، وأن لا يتميّز عن العامّة بأمر يشار إليه فيه ما عدا العلم. لأنّ العلم هو المطلوب، وبه تقع المنفعة ولو لم يعمل به، فإنّه لا ﴿يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3]. فالعلماء هم الآمنون من التلبيس.

فالكرامة من الله -تعالى- بعباده إنما تكون للوافدين عليه، من الأكوان ومن نفوسهم، لكونهم لم يَرَوْا وجهَ الحقّ فيها. فأسنى ما أكرمهم به من الكرامات: العلم خاصة، لأنّ الدنيا موطنه. وأمّا غير ذلك من خرق العادات فليست الدنيا بموطن لها، ولا يصحّ كون ذلك كرامة إلّا بتعريف

١ ص ٥٨
٢ ص ٥٨ب
٣ [الزمر : ٩]

إلهيّ، لا بمجرّد خرق العادة. وإذا لم تصحّ إلّا بتعريف إلهيّ، فذلك هو العلم. فالكرامة الإلهيّة إنما هي ما يهبهم من العلم به ﷻ.

سئل أبو يزيد (البسطامي) عن طيّ الأرض، فقال: "ليس بشيء، فإنّ إبليس يقطع من المشرق إلى المغرب في اللحظة الواحدة، وما هو عند الله بمكان". وسئل عن اختراق الهواء، فقال: "إنّ الطير يخترق الهواء، والمؤمن عند الله أفضلُ من الطير، فكيف يحسب كرامة من شاركه فيها طائر". وهكذا علّل جميع ما ذكرناه، ثمّ قال: "إلهي؛ إنّ قوما طلبوك لما ذكروه، فشَغَلْتَهم به، وأهّلتهم له. اللهمّ مهما أهّلتني لشيء، فأهّلني لشيء من أشيائك" يقول: من أسرارك. فما طلَب إلّا[1] العلم، لأنّه أسنى تحفة وأعظمُ كرامة. ولو قامت عليك به الحجّة، فإنّه يجعلك تعترف ولا تحاجج، فإنّك تعلم ما لك وما عليك وما لَهُ. وما أمر الله -تعالى- نبيّه ﷺ أن يطلب منه الزيادة من شيء إلّا من العلم؛ لأنّه الخير كلّه فيه، وهو الكرامة العظمى. والبطالةُ مع العلم أحسنُ من الجهل مع العمل.

وأسبابُ حصول العلم كثيرة، ولا أعني بالعلم إلّا العلم بالله والدار الآخرة، وما تستحقّه الدار الدنيا، وما خُلقت له، ولأيّ شيء وُضِعت؛ حتى يكون الإنسان من أمره على بصيرة حيث كان، فلا يجهل من نفسه ولا من حركاته شيئا.

والعلم صفة إحاطيّةٌ إلهيّة؛ فهي أفضل ما في فضل الله كما قال: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[2] رحمة منّا.

فاعلم أنّ العلم من معدن الرحمة. فقد أعلمتُك ما هي الكرامة، وأنّها التعريف الإلهيّ بأنّ هذا الذي أتحفك به كرامة منه لا يُنْقِص لك حظّا من آخرتك، ولا هو جزاء لشيء من عملك، إلّا لمجرّد قدومك. وأنّ قدومك عليه لم يكن إلّا لجهلك به حيث لم تره في أوّل قدم. كما اتّفق لأبي يزيد لمّا خرج في طلب الحقّ من بسطام، في أوّل أمره، فلقيه بعض الرجال فقال له: "ما تطلب

١ ص ٥٩
٢ [الكهف : ٦٥]

يا أبا يزيد؟ قال: الله. قال له: الذي تطلبه تركته ببسطام". فتنبّه أبو يزيد كيف يطلبه وهو -تعالى- يقول: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[1] فلا علم ولا[2] إيمان. فإذا حرمك الله تحصيل علم مشاهدته، فلا أقلّ من الإيمان به. فلهذا قلنا: ما قدم عليه إلّا مَن جَهِلَهُ. فلمّا لم يكن لهذه الطائفة هَمٌّ إلّا به وبطلبه، كانوا وافدين عليه، فأتحفهم بما أتحفهم به، وعرّفهم أنّ ذلك جائزة الوفود خاصة. ومهما لم يعلموا ذلك منه بإعلامه إيّاهم، وإلّا فيُخاف من المكر الإلهيّ في ذلك، أو نقص حظّ أخراويّ، يتمنّون في الآخرة أنّهم لم يُعْطَوْا شيئا من ذلك في الدنيا.

١ [الحديد : ٤]
٢ ص ٥٩ب

الباب الخامس والثمانون ومائة
في معرفة مقام ترك الكرامات

تَـرْكُ الكَرَامَـةِ لا يَكُـونُ دَلِـيْلا ... فاصْخ[1] لِقَوْلِي فَهُوَ أَقْوَمُ قِيْلا
إنَّ الكَرَامَـةَ قَـدْ يَكُـوْنُ وُجُوْدُهـا ... حَـظَّ المُكَـرَّمِ ثُمَّ ساءَ سَـبِيْلا
فـاحْرِصْ عَلَى العِلْمِ الذِي كُلِّفْتَهُ ... لا تَتَّخِـذْ غَـيْرَ الإِلَهِ بَـدِيْلا
سِـتْرُ الكَرَامَـةِ واجِـبٌ مُتَحَقِّـقٌ ... عِنْدَ الرِّجالِ فَلا تَكُنْ مَخْذُولا
وظُهُورُهَـا[2] فِي المُرْسَلِيْنَ فَرِيْضَـةٌ ... وَبِهـا تَـنَزَّلَ وَحْيُـهُ تَـنْزِيْلا

كما أنّ الآيات والكرامات واجبٌ على الرسول إظهارُها من أجل دعواه؛ كذلك يجب على الوليّ التابع سِتْرُها. هذا مذهب الجماعة. لأنّه غير مدَّع، ولا ينبغي له الدّعوى، فإنّه ليس بمشرّع. وميزان الشرع موضوع في العالم، قد قام به علماء الرسوم، أهل الفتاوى في دين الله. فهم أرباب التجريح والتعديل. وهذا الوليّ مهما خرج عن ميزان الشرع الموضوع، مع وجود عقل التكليف عنده، سلّم له حاله للاحتمال الذي في نفَس الرحمن في حقّه، وهو، أيضا، موجود في الميزان المشروع. فإن ظهر بأمر يوجب حَدًّا في ظاهر الشرع، ثابت عند الحاكم، أُقيمت عليه الحدود ولا بدّ. ولا يعصمه ذلك الاحتمال الذي في نفس الأمر، من أن يكون من العبيد الذين أُبيح لهم فعل ما حرّم على غيرهم شرعا، فأسقط الله عنهم المؤاخذة، ولكن في الدار الآخرة.

فإنّه قال في أهل بدر ما قد ثبت من إباحة الأفعال لهم، وكذلك في الخبر الوارد: «افعل ما شئت فقد غفرت لك» ولم يقل: أسقطتُ عنك الحدّ في الدنيا. فالذي يقيم عليه الحدّ مأجور، وهو في نفسه غير مأثوم كالحلّاج ومَن[3] جرى مجراه.

١ اصخ: افزع
٢ ص ٦٠
٣ ص ٦٠ب

ثمّ إنّه تَركُ الكرامة قد يكون ابتداء من الله، وهو أنّه ﷻ لا يُمَكِّنُ هذا الوليّ في نفسه من شيء من ذلك جملة واحدة، مع كونه عنده من أكابر عبادِه. وأعني خرق العوائد الظاهرة، لا العلم بالله. وقد يكون هذا الوليُّ أعطاه الله -تعالى- في نفسه التمكّن من ذلك، فيترك ذلك كلّه لله، فلا يظهر عليه منه شيء أصلا. وقد رأينا ممن هو على هذا القَدم جماعة. كما قال سيّدنا أبو السعود بن الشبل عاقِلُ زمانه، وقد سأله بعض من لا يكتمه من حاله شيئا: "هل أعطاك الله التصرّف؟ وهو أصل الكرامات فقال: نعم، منذ خمس عشرة سنة، وتركناه تظرّفا؛ فالحقّ يتصرّف لنا". يريد ؓ أنّه امتثل أمر الله في اتّخاذه ﷻ وكيلا. "فقال له السائل: ما ثَمّ؟ فقال: الصلوات الخمس، وانتظار الموت. الرجل مثل ساعي الطير: فم مشغول، وقدم تسعى". وكان يقول: ما أعجبني فيما قيل إلّا قوله:

وَأَثْبَتَ فِي مُسْتَنْقَعِ المَوْتِ رِجْلَهُ   وَقَالَ لَهَا مِنْ دُوْنِ أَخْمُصِكِ الحَشْرُ

هكذا هو الرجل وإلّا فلا يدّعي أنّه رجل.

وفي حين تقييدي هذا الوجه من هذه النسخة، خاطبني الحقّ في سرّي: "من اتّخذني وكيلا فقد[1] ولّاني، ومن ولّاني فله مطالبتي، وعليّ إقامة الحساب فيما ولّاني فيه" فانعكس الأمر، وتبدّلت المراتب. هذا صنع الله مع عباده الذين ارتضاهم واصطفاهم. وما فوق هذا الامتنانِ امتنانٌ ترتقي الهمّة إلى طلبه.

فالعبد المحقّق لا تخرجه هذه الرتبة عن علمه بقدْرِه، فما يتّخذ اللهَ وكيلا إلّا مَن كان الحقُّ قواه وجوارحه؛ إذ يستحيل تبدّل الحقائق. فالعبد عبد، والربّ ربّ، والحقّ حقّ، والخلق خَلْق. فإذا ظهر خرقُ عادة على مثل هذا فما هي كرامة عندنا، لأنّ الكرامة تعود على مَن ظهرت عليه.

وإنما يتّفق لمن هذا مقامه مثل ما اتّفق لنا في مجلسٍ حضرنا فيه، سنة ست وثمانين وخمسمائة، وقد حضر عندنا شخص فيلسوف ينكر النبوّة على الحدّ الذي يثبتها المسلمون، وينكر ما جاءت به الأنبياء من خرق العوائد، وأنّ الحقائق لا تتبدّل. وكان زمان البرد والشتاء،

١ ص ٦١

وبين أيدينا منقل عظيم يشتعل نارا. فقال المنكِر المكذّب: إنّ العامّة تقول: إنّ إبراهيم ﵇ أُلقي في النار فلم تحرقه، والنار مُحرِقة، بطبعها، الجسومَ القابلة للإحراق، وإنما كانت النار المذكورة في القرآن في قصّة إبراهيم الخليل عبارة عن غضب نمرود عليه وحَنَقِه، فهي نار الغضب. وكونه[1] أُلقي فيها لأنّ الغضب كان عليه، وكونها لم تحرقه، أي لم يؤثّر فيه غضبُ الجبّار لما ظهر به عليه من الحجّة، بما أقامه من الأدلّة فيما ذكر من أُفول الأنوار، وأنّها لو كانت آلهة ما أفلت. فركّب له من ذلك دليلا.

فلمّا فرغ (الفيلسوف المنكِر) من قوله، قال له بعض الحاضرين ممن كان له هذا المقام والتمكّن: فإن أَرَيْتُك أنا صدق ما قاله الله -تعالى- في النار أنّها لم تحرق إبراهيم، وأنّ الله جعلها عليه كما قال: ﴿بَرْدًا وَسَلَامًا﴾[2] وأنا أقوم لك في هذا المقام مقام إبراهيم ﵇ في الذبّ عنه، لا أنّ ذلك كرامة في حقّي. فقال المنكر: هذا لا يكون. فقال له: أليست هذه هي النار المحرقة؟ قال: نعم. قال: تراها في نفسك. ثمّ ألقى النار التي في المنقل في حجر المنكِر، وبقيت على ثيابه مدّة يقلّبها المنكر بيده. فلمّا رآها ما تحرقه تعجّب! ثمّ ردّها إلى المنقل. ثمّ قال له: قرّب يدك أيضا منها. فقرّب يده فأحرقته.

فقال له: هكذا كان الأمر، وهي مأمورة تُحرِق بالأمر، وتترك الإحراق كذلك. والله -تعالى- الفاعل لما يشاء. فأسلم ذلك المنكر، واعترف.

فمثل هذا يَظْهَر على تارك الكرامات، فإنّه يقيمها في زمانه نيابة عن الرسول ﷺ في المعجزة والآية على صدقه. فجاء بها لإقامة الدليل على صدق الشارع والدّين، لا على نفسه أنّه وليّ لله بخرق هذه[3] العادة. فهذا معنى ترك الكرامات. ولها رجال وهم الملاميّة خاصة. وأمّا الصوفيّة فيظهرون بها، وهي عند الأكابر من رعونات النفوس، إلّا على حدّ ما ذكرناه.

١ ص ٦١ب
٢ [الأنبياء : ٦٩]
٣ ص ٦٢

الباب السادس والثمانون ومائة
في معرفة مقام خرق العادات

خَـرْقُ العَوَائِـدِ أَقْسـامٌ مُقَسَّـمَةٌ — أَتَى بِهَـا النَّظَـرُ الفِكْـرِيُّ مَحْصُـورَهْ
مِنْهَـا مُعَيَّنَـةٌ بِالحَـقِّ قائِمَـةٌ — كَالمُعْجِزاتِ عَلَى الأَرْسالِ[1] مَقْصُورَهْ
وَمَا سِوَاها مِنَ الأَقْسامِ مُحْتَمَلٌ — وَلَـيْسَ لِلعِـلْمِ فِي تَعْيِيْنِـهِ صُـوْرَهْ
وكُلُّهَـا فِي كِتَـابِ اللهِ بَيِّنَـةٌ — فَقِـفْ عَلَيْـهِ تَجِـدْها فِيْـهِ مَسْطُورَهْ
بُشْرَى وَسِحْرٌ وَمَكْرٌ أَوْ عَلامَتُهُ — وكُلُّهَـا فِي كِتَـابِ اللهِ مَـذْكُوْرَهْ
فَهَذِهِ خَمْسَةٌ أَقْسامُهَا انْحَصَرَتْ — لِلنَّاظِرِيْنَ وفِي الأَكْـوانِ مَشْـهُورَهْ

اعلم[2] أنّ مقام خرق العادات على وجوه كثيرة؛ منها ما يكون عن قوى نفسيّة. فإنّ أجرام العالَم تنفعل للهمم النفسيّة. هكذا جعل الله -تعالى- الأمر فيها. وقد تكون عن حِيَلٍ طبيعيّة معلومة، كالفلقطِيرات وغيرها. وبابُها معلوم عند العلماء. وقد تكون عن نظم حروف بطوالع، وذلك لأهل الرصد. وقد تكون بأسماء يتلفَّظ بها ذاكِرُها، فيظهر عنها ذلك الفعل المسمّى خرق عادة، في ناظر عين الرائي لا في نفس الأمر، وقد تكون في نفس الأمر على قدر قوّة ذلك الاسم. وهذه كلّها تحت قدرة المخلوق بجعل الله. وثَمّ خرق عوائد مختصّة بالجناب الإلهيّ ليس للعبد فيها تعمُّل ولا قوّة، ولكن يُظهِرها اللهُ عليه، أو تظهر عنه بأمر الله وإعلامه.

وهي على مراتب. منها ما تسمّى معجزة، ولها شروط ونعت خاصّ معلوم. ومنها ما تسمّى آية، لا معجزة. ومنها ما تكون كرامة. ومنها ما تكون مؤيِّدة. ومنها ما تكون منبِّهة وباعثة. ومنها ما يكون جزاء. ومنها ما يكون مكرا واستدراجا. وكلّها لها علامات عند أهل الله، مع كون هؤلاء (الذين تظهر على أيديهم) لا علم لهم بشيء من ذلك. بخلاف الصنف الأوّل فإنّهم على

١ الأرسال: الرسل
٢ ص ٦٢ب

علم بما يصدر منهم. وما من شيء مما ذكرناه في الصنف الثاني المضاف عِلمه إلى الله -تعالى- إلّا[1] والاحتمال يدخله: هل هو عن عناية، أو لا عن عناية؟ إلّا المعجزة والآية، فإنّها عن عناية، ولا بدّ، لأنّها لصدق المخبر، والمؤيِّدة كذلك. وما عدا هذين فيتطرّق إليه الاحتمال كما ذكرنا.

ثمّ نرجع إلى ما تقضي به طريقنا أنّ خرق العادة في الأولياء لا يكون إلّا لمن خرق العادة في نفسه، بإخراجها (أي إخراج نفسه) عن حكم ما تعطيه حقيقتها، وهو تصرُّفها في المباح، أو ما يلقي إليها الشيطان بالتزيين من إتيان المحظور، أو ترك الواجب. فمن خرق في نفسه هذه العادة، خرق الله له عادة في الكون بأمر يسمّى: كلاما على الخاطر، أو مشيا في الهواء، أو ما كان. وقد ذكرنا فصول هذه الكرامات، وبيّنّا مراتبها وما ينتجها، في كتاب: "مواقع النجوم" ما سُبقنا إليه في عِلمنا، أعني إلى ترتيبه لا إلى علم ما فيه، وهو كتاب صحيح الطريق، عظيم الفائدة، صغير الجِرْم، بنيناه على المناسبة.

فإن المناسبة أصل وجود العالَم، وخرق العوائد من العالَم، وقد جعل الله آياته في العالَم معتادة وغير معتادة. فالمعتادة لا يعتبرها إلّا أهل الفهم عن الله خاصة، وما سِواهم فلا علم لهم بإرادة الله فيها. وقد ملأ الله القرآن من الآيات المعتادة: من اختلاف الليل والنهار، ونزول الأمطار، وإخراج النبات، وجري[2] الجواري في البحر، واختلاف الألسنة والألوان، والمنام بالليل والنهار لابتغاء الفضل، وكلّ ما ذكر في القرآن أنّه آية لقوم يعقلون، ويسمعون، ويفقهون، ويؤمنون، ويعلمون، ويوقنون، ويتفكّرون. ومع هذا كلّه فلا يرفع بذلك أحدٌ من الناس رأسا إلّا أهل الله، وهم أهل القرآن، خاصّةُ الله.

وأمّا الآية الغير معتادة، وهي خرق العوائد، فهي التي تؤثّر في نفوس العامّة مثل: الزلازل، والرجفات، والكسوف، ونطق حيوان، ومشي على ماء، واختراق هواء، وإعلام بكوائن في المستقبل تقع على حدّ ما أَعْلَمَ، والكلام على الخواطر، والأكل من الكون، وإشباعُ القليل من الطعام الكثيرَ من الناس. هذا تعتبره العامّة خاصّة.

١ ص ٦٣
٢ ص ٦٣ب

ومتى لم[1] يكن خرق العادة عن استقامة، أو منبّها وباعثا على الرجوع إلى الله، ويرجع وليس له فيه تعمّل، فهو مكر واستدراج من حيث لا يعلم. وهذا هو الكيد المتين: تُحَفُ الله مع المخالفات. وفيه سِرٌّ عجيب للعارفين لولا ما في إذاعته من الضرر في العموم لذكرناه. وما كلّ ما يُدْرَى يقال.

وليس خرق العوائد إلّا أوّل مرّة، فإذا عاد ثانية صار عادة، وأمّا في الحقيقة فالأمر جديد أبدا، وما ثَمّ ما يعود، فما ثمّ خرق عادة. وإنما هو أمر يظهر زيّ[2] مثله لا عينه، فلم يَعُدْ، فما هو عادة، فلو عاد لكان عادة. وانحجب الناس عن هذه الحقيقة. وقد[3] نبّهتك على ما هو الأمر عليه إن كنت تعقل ما أقول. فالألوهةُ أوسعُ من أن تُعِيدَ، ولكنّ الأمثال حجبٌ على أعين العُمْي الذين ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ﴾ وهو وجود عين المِثْل الثاني ﴿هُمْ غَافِلُونَ﴾[4] فـ﴿هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[5]. فالممكناتُ غيرُ متناهية، والقدرة نافذة، والحقّ خلّاق، فأين التكرار؟! إذ لا يعقل إلّا بالإعادة، فالإعادة خرقُ العادة.

[1] ق: "ما لم" والترجيح من س.
[2] الحرفان مهملان في ق، والزّي: الهيئة.
[3] ص ٦٤
[4] [الروم : ٧]
[5] [ق : ١٥]

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب السابع والثمانون ومائة
في معرفة مقام المعجزة
وكيف يكون هذا المعجز كرامة لمن كان له معجزا لاختلاف الحال

ما كانَ مُعْجِزَةً فَلا سَبِيْلَ إِلَى … ظُهُـورِهِ مَـرَّةً أُخْـرَى إِلَى الأَبَـدِ
لا فِي وَلِيٍّ وَلا فِي غَيْرِهِ فَإِذَا … حَقَّقْتَ قَوْلِي فَلا تَعْدِلْ عَنِ الرَّشَدِ
وَلَوْ تَحَدَّى بِهِ خَلْقٌ لأَكْذَبَهُ … صِدْقُ المُقَدَّمِ فِي الأَدْنَى وفِي البُعُـدِ
لِذَلِكَ اخْتَلَفَتْ فِي الأَنْبِيَاءِ فَلَمْ … يَظْهَـرْ لَهَا أَثَـرٌ مِـنْ بَعْـدُ فِي أَحَـدِ

اختلف[1] الناس فيما كان معجزة لنبيّ، هل يكون كرامةً لوَلِيٍّ أم لا؟ فالجمهور أجاز ذلك إلّا الأستاذ أبا[2] إسحق الاسفراييني فإنّه مَنع من ذلك، وهو الصحيح عندنا. إلّا أنّا نشترط أمرا لم يذكره الأستاذ، وهو أن نقول: إلّا إن قام الوليّ بذلك الأمر المعجز على تصديق النبيّ، لا على جهة الكرامة به، فهو واقع عندنا، بل قد شهدناه. فيظهر على الوليّ ما كان معجزة لنبيّ على ما قلناه. ولو تنبّه لذلك الأستاذ لقال به ولم ينكره، فإنّه ما خرج عن بابه. فإنّ الذي وقع فيه الخلاف أنّه هل يكون كرامة لوليّ؟ وهذا ليس بكرامة لوليّ. إلّا أنّ الذين أجازوا ذلك قالوا: بشرط أن لا يظهر عليه بالطريق التي ظهرت على يد الرسول الذي بها سُمّيت معجزة. وجوّزوا أنّ الوليّ لو تحدّى بذلك على ولايته لجاز أن يخرق الله له تلك العادة، والكاذب لو تحدّى بها على كذبه، وهو صادق في أنّه كاذب، فجائز أن يخرق الله له تلك العادة على صدقه أنّه كاذب. فإنّ الفارق عندهم حاصل، وهو وجهٌ يقال. والصحيح ما ذهب إليه الأستاذ، وهو الذي يعطيه الدليل النظري، إلّا أن يقول الرسول، في وقت تحدّيه، بالمنع في الوقت خاصة، أو في مدّة حياته خاصة. فإنّه جائز أن يقع ذلك الفعل كرامة لغيره بعد انقضاء زمانه الذي اشترطه. وأمّا إن

[1] ص ٦٤ب
[2] ق: أبو

أطلقه فلا سبيل إلّا ما قاله[1] الأستاذ. وهذا التفصيل الذي ذكرناه يقتضيه الدليل النظري للطائفتين. على أنّا ما رأينا أحدا انتبه إلى هذا، في علمنا، ولا ذكَره، والله أعلم.

والإعجاز على ضربين: الضرب الواحد أن يأتي بأمر لا يكون مقدورا لبشر، ولا يقدر عليه إلّا الله. وذلك عزيز، أعني الوصول إلى العلم به، كإحياء الموتى لا يقدر عليه إلّا الله. ولكنّ الوصول إليه على طريق العلم أنه حيٌّ، في نفس الأمر، عزيز. فإنّا رأينا عصا موسى عليه السلام حيّة، وعِصِيَّ السحرة حيّات، ولم تفرّق العامّة بين الحيّاتين. فلهذا قلنا: إنّ الوصول إلى علم ذلك عزيز.

والضرب الآخر، وهو الذي يمكن أن يكون أقربَ، وهو الصَّرْفُ، فيدّعي في ذلك: أنّ الذي هو مقدور لكم في العادة، إذا أتيتُ أنا به على صدق دعواي، فإنّ الذي أرسلني يصرفكم عنه، فلا تقدرون على معارضته. فكلّ مَن في قدرته ذلك، يجد في نفسه العجز في ذلك الوقت، فلا يقدر على إتيان ما كان، قبل هذه الدّعوى، يقدر (عليه). وهذا أرفعُ لِلَّبْس من الأوّل. فهذا معنى الأمر المعجِز.

ومع هذا فقد وقع، وعُرِفَ أنّه معجزة، وحصل العلم عند الناظر بصدق هذا الرسول، وما رُزِق (هذا الناظرُ) الإيمانَ به ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[2]. فتعلم أنّ[3] الإيمانُ لا تعطيه إقامة الدليل، بل هو نور إلهيّ يلقيه الله في قلب مَن شاء من عباده. وقد يكون عقيب الدليل، وقد لا يكون هناك دليل أصلا، كما قال -تعالى-: ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾[4] فاعلم ذلك ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[5].

انتهى الجزء السادس عشر ومائة، يتلوه السابع عشر ومائة؛ الباب الثامن والثمانون ومائة في معرفة مقام الرؤيا وهي المبشِّرات.

---

١ ص ٦٥
٢ [النمل : ١٤]
٣ ص ٦٥ب
٤ [الشورى : ٥٢]
٥ [الأحزاب : ٤]

الجزء السابع عشر ومائة[1]

بسم الله الرحمن الرحيم[2]

الباب الثامن والثمانون ومائة
في معرفة مقام الرؤيا وهي المبشِّرات

بِالصِّدْقِ رُؤْيا الرِّجالِ الصادِقِيْنَ وَمَنْ ... يُصاحِبُ الضِّدَّ[3] لَمْ تَصْدُقْ لَهُ رُؤْيا
الصِّدْقُ بِالعُدْوَةِ القُصْوَى مَنَازِلُهُ ... وضِدُّهُ ضِدُّهُ بِالعُدْوَةِ الدُّنْيَا
هِيَ النُّبُوَّةُ إِلّا أَنَّها قَصُرَتْ ... عَنْ نَسْخِ شَرْعٍ وَهَذِيْ رُتْبَةٌ عُلْيَا
إِنِّي رَأَيْتُ سُيُوفًا لِلْهَوَى انْتُضِيَتْ ... وفِي يَمِيْنِي سَيْفٌ لِلْهُدَى دِنْيَا[4]
فَمَا تَرَكْتُ لَهَا عَيْنًا وَلا أَثَرًا ... بِذَلِكَ السَّيْفِ فِي الأُخْرَى وفِي الدُّنْيا

اعلم -أيّدك الله- أنّ للإنسان حالتين: حالة تسمّى النوم وحالة تسمّى اليقظة. وفي كلتا الحالتين قد جعل الله له إدراكا يدرك به الأشياء، تسمّى تلك الإدراكات في اليقظة: حسًّا؛ وتسمّى في النوم: حسًّا مشتركا. فكلّ[5] شيء تبصره في اليقظة يسمّى: رؤية، وكلّ ما تبصره في النوم يسمّى[6]: رؤيا -مقصورا[7]-.

وجميع ما يدركه الإنسان في النوم هو مما ضبطه الخيال في حال اليقظة من الحواسّ. وهو على نوعين: إمّا ما أدرك صورته في الحسّ، وإمّا ما أدرك أجزاء صورته التي أدركها في النوم بالحسّ، لا بدّ من ذلك. فإن نقصه شيء من إدراك الحواسّ في أصل خلقته، فلم يدرِك في

---

١ العنوان ص ٦٦ب، أما ص ٦٦ فبيضاء
٢ البسملة ص ٦٧
٣ الضد: ضد الصدق، وهو الكذب
٤ دِنيا: من الدنو
٥ ص ٦٧ب
٦ ق: تسمى
٧ ق: مقصور

اليقظة ذلك الأمر الذي فقد المعنى الحسّي الذي يدركه به في أصل خلقته، فلا يدركه في النوم أبدا. فالأصل (هو) الحسّ، والإدراك به في اليقظة والخيال تبع في ذلك. وقد يتقوّى الأمر على بعض الناس فيدركون في اليقظة[1] ما كانوا يدركونه في النوم، وذلك نادر، وهو لأهل هذا الطريق من نبيّ ووليّ، هكذا عرفناه.

فإذا علمت هذا فاعلم، أيضا، أنّ النبوّة خطاب الله -تعالى- أو كلام الله -تعالى- كيفما شئت قلت، لمن شاء من عباده في هاتين الحالتين، من يقظة ومنام. وهذا الخطاب الإلهيّ المسمّى: نبوّة، على ثلاثة أنواع. نوع يسمّى: وحيا. ونوع يُسمعه كلامه من وراء حجاب. ونوع بوساطة رسول؛ فيوحي ذلك الرسول من مَلَك أو بشر، بإذن الله، ما يشاء لمن أرسله إليه. وهو كلام الله؛ إذ كان هذا الرسول إنما يترجم عن الله. كما قال -تعالى-: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾[2].

فالوحي منه (هو) ما يلقيه إلى قلوب عباده من غير واسطة، فأَسْمَعَهُم في[3] قلوبهم حديثا لا يكيّف سماعه، ولا يأخذه حدّ، ولا يصوّره خيال؛ ومع هذا يعقله، ولا يدري كيف جاء، ولا من أين جاء، ولا ما سببُه. وقد يكلّمه من وراء حجابِ صورةٍ مّا يكلّمه به، وقد يكون الحجاب بشريّته، وقد يكون الحجاب كما كلّم موسى من الشجرة ﴿مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ﴾[4] له. لأنّه لو كلّمه من الأيسر -الذي هو جهة قلبه- ربما التبس عليه بكلام نفسه. فجاءه الكلام من الجانب الذي لم تجر العادة أن تكلّمه نفسه منه. وقد يكلّمه بوساطة رسول من مَلَك، كقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ﴾[5] يعني بالقرآن الذي هو كلام الله. وقد يكون بوساطة بشر، وهو قوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[6] فأضاف الكلام إلى الله.

وما سمعته الصحابة، ولا هذا الأعرابي، إلّا من لسان رسول الله ﷺ. وليست النبوّة بأمر

١ "والخيال تبع.. اليقظة" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٢ [الشورى : ٥١]
٣ ص ٦٨
٤ [مريم : ٥٢]
٥ [الشعراء : ١٩٣، ١٩٤]
٦ [التوبة : ٦]

زائد على الإخبار الإلهيّ بهذه الأقسام. والقرآن خبر الله. وهو النبوّة كلّها، لأنّه الجامع لجميع ما أراد الله أن يخبر به عباده. وصحّ في الحديث أنّه «من حفظ القرآن فقد أدرجت النبوّة بين جنبيه».

فإذا تقرّر ما ذكرناه، فاعلم[1] أنّ مبدأ الوحي (هي) الرؤيا. وهي لا تكون إلّا في حال النوم. قالت عائشة في الحديث الصحيح: «أوّل ما بُدِئ به رسول الله ﷺ من الوحي: الرؤيا الصادقة؛ فكان لا يرى رؤيا إلّا جاءت مثل[2] فلق الصُّبح» وسبب ذلك صدقه ﷺ فإنّه ثبت عنه أنّه قال: «أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثا» فكان لا يحدّث أحدا ﷺ بحديث عن تزوير يزوّره في نفسه، بل يتحدّث بما يدركه بإحدى قواه الحسّيّة أو بكلّها. ما كان يحدّث بالفَرْض، ولا يقول ما لم يكن، ولا ينطق في اليقظة عن شيء يصوّره في خياله مما لم ير لتلك الصورة بجملتها عينا في الحسّ. فهذا سبب صدق رؤياه.

وإنما بُدئ الوحي بالرؤيا دون الحسّ، لأنّ المعاني المعقولة أقرب إلى الخيال منها إلى الحسّ، لأنّ الحسّ طرفٌ أدنى، والمعنى طرفٌ[3] أعلى وألطف، والخيال بينهما. والوحي معنى. فإذا أراد المعنى أن ينزل إلى الحسّ فلا بدّ أن يعبر على حضرة الخيال قبل وصوله إلى الحسّ، والخيالُ من حقيقته أن يصوّر كلّ ما حصل عنده في صورة المحسوس، لا بدّ من ذلك. فإن كان ورود ذلك الوحي الإلهيّ في حال النوم سمّي: رؤيا، وإن كان في حال اليقظة سمّي: تخيّلا؛ أي خيّل إليه. فلهذا بُدئ الوحي بالخيال.

ثمّ بعد ذلك انتقل الخيال إلى المَلَك من خارج. فكان يتمثّل له المَلَك رجلا أو شخصا من الأشخاص المدرَكة بالحسّ. فقد ينفرد هذا الشخص المراد بذلك الوحي بإدراك هذا المَلَك، وقد يدركه[4] الحاضرون معه، فيلقي على سمعه حديثَ ربّه؛ وهو الوحي. وتارة ينزل على قلبه ﷺ فتأخذه البرحاء، وهو المعبّر عنه بالحال، فإنّ الطبع لا يناسبه؛ فلذلك يشتدّ عليه، وينحرف له

١ ثابتة في الهامش بقلم آخر
٢ ص ٦٨ب
٣ "طرف.. طرف" لعلهما: "ظرف.. ظرف" فالحرف الأول مهمل في ق
٤ ص ٦٩

مزاج الشخص إلى أن يؤدّي ما أُوحي به إليه، ثمّ يُسَرَّى عنه؛ فيخبِر بما قيل له.

وهذا كلّه موجود في رجال الله من الأولياء. والذي اختصّ به النبيّ، من هذا، دون الوليّ (هو) الوحيُ بالتشريع؛ فلا يُشَرَّعُ إلّا لنبيّ، ولا يُشَرِّعُ إلّا رسول خاصة: فيحلّل، ويحرّم، ويبيح، ويأتي بجميع ضروب الوحي. والأولياء ليس لهم من هذا الأمر إلّا الإخبار بصحّة ما جاء به هذا الرسول وتعيينه، حتى يكون هذا التابع على بصيرة فيما تعبّده به ربُّه، على لسان هذا الرسول، إذ كان هذا الوليّ لم يدرك زمانه حتى يسمع منه كما سمع أصحابه. فصار هذا الوليّ، بهذا النوع من الخطاب، بمنزلة الصاحب الذي سمع من لفظ رسول الله ﷺ ما شرع.

ولذلك جاء في القرآن: ﴿أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾[1] وهم هؤلاء الذين ذكرناهم. فربّ حديث صحيح، من طريق رواية الثقات، عندنا ليس بصحيح في نفس الأمر، فنأخذه على طريق غلبة الظنّ، لا على العلم. وهذه الطائفة التي ذكرناها تأخذه[2] من هذا الطريق، فنكون من عدم صحّة ذلك الخبر الصحيح عندنا على بصيرة أنّه ليس بصحيح في نفس الأمر. وبالعكس، وهو أن يكون الحديث ضعيفا -من أجل ضعف الطريق: من وضّاع فيه، أو مُدَلِّس- وهو في نفس الأمر صحيح، فتدرِك هذه الطائفة صحّته، فتكون فيه على بصيرة. فهذا معنى قوله -تعالى-: ﴿أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ وهم هؤلاء. فهم ورثة الأنبياء، لاشتراكهم في الخبر، وانفراد الأنبياء بالتشريع. قال -تعالى-: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ فجاء بـ"مَن" وهي نكرة ﴿لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾[3] فجاء بما ليس بشرع ولا حُكم، بل بإنذار. فقد يكون الوليّ بشيرا ونذيرا ولكن لا يكون مشرِّعا؛ فإنّ الرسالة والنبوّة بالتشريع قد انقطعت: فلا رسول بعده ولا نبيّ، أي لا مشرّع ولا شريعة، فاعلم ذلك. فلنرجع إلى ما بوّبْنا عليه.

ثبت عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «إنّ الرسالة والنبوّة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا

١ [يوسف: ١٠٨]
٢ ص ٦٩ب
٣ [غافر: ١٥]

نبيّ. قال: فشقّ ذلك على الناس. فقال: لكن المبشّرات. فقالوا: يا رسول الله؛ وما المبشّرات؟ فقال: رؤيا المسلم، وهي جزء من أجزاء النبوّة» هذا حديث حسن، صحيح، من حديث أنس بن مالك، حدّثنا به أمام المقام بالحرم المكي الشريف تجاه الركن اليماني الذي فيه الحجر الأسود، سنة[1] أربع وستمائة، شيخنا مكين الدين أبو شجاع زاهر بن رستم الأصبهاني البزار وغيره، عن أبي الفتح عبد الملك بن أبي القاسم بن أبي سهل الكروخي الهروي، قال: أخبرني أبو عامر محمود بن القاسم الأزدي، وأبو نصر عبد العزيز بن محمد الترياقي، وأبو بكر بن أحمد بن أبي حاتم الغُورَجي التاجر، قالوا: أخبرنا محمد بن عبد الجبّار الجراحي، قال: أنا أبو العباس محمد بن أحمد المحبوبي، قال: أنا أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، قال: ثنا الحسن بن محمد الزعفراني، ثنا عفان بن مسلم، ثنا عبد الواحد، ثنا المختار بن فلفل، ثنا أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ، وذكر هذا الحديث. قال: وفي الباب عن أبي هريرة، وحذيفة، وابن عباس، وأمّ كرز، فأخبر ﷺ: «أنّ الرؤيا جزء من أجزاء النبوّة». فقد بقي للناس من النبوّة هذا وغيره.

ومع هذا لا يطلق اسم النبوّة، ولا النبيّ إلّا على المشرّع خاصة. فحجر هذا الاسم لخصوص وصف معيّن في النبوّة، وما حجر النبوّة التي ليس فيها هذا الوصف الخاص، وإن كان حجر الاسم. فنتأدّب ونقف حيث وقف ﷺ بعد علمنا بما قال، وما أطلق، وما حجر. فنكون على بيّنة من أمرنا. وإذا علمتَ هذا، فلنقل:

إنّ الرؤيا ثلاث: منها بشرى، وهي ما نحن بصدده في هذا الباب. ورؤيا مما يحدّث المرء به[2] نفسه في اليقظة[3]، فيرتقم في خياله، فإذا نام أدرك ذلك بالحسّ المشترك، لأنّه تَصَوَّرَهُ في يقظته فبقي مرتسِما في خياله، فإذا نام وانصرفت الحواسّ إلى خزانة الخيال؛ أبصرَتْ ذلك. وسيأتي علم ذلك كلّه وصورته. والرؤيا الثالثة من الشيطان.

وروينا، في هذا، حديثا صحيحا من حديث أبي عيسى الترمذي، قال: ثنا نصر بن علي، ثنا

١ ص ٧٠
٢ ق: "بها" وكتبت "به" فوقها مباشرة بقلم الأصل
٣ ص ٧٠ب

عبد الوهّاب الثقفي، ثنا أيّوب عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب، وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثا» «ورؤيا المسلم جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوّة»، و«الرؤيا ثلاث: فالرؤيا الصالحة بشرى من الله - تعالى- ورؤيا من تحزين الشيطان، ورؤيا مما يحدّث الرجل به نفسَه. وإذا رأى أحدكم ما يكره فليقم، وليتفل[1]، ولا يحدّث به الناس» الحديث؛ وقال فيه: حديث صحيح. وفي حديث أبي قتادة عن رسول الله ﷺ: «إذا رأى أحدكم شيئا يكرهه فلينفث عن يساره ثلاث مرّات وليَستَعِذْ بالله من شرّها فإنّها لا تضرّه» وهو حديث حسنٌ صحيحٌ. وفي الحديث الصحيح عن النبيّ ﷺ: «إنّ رؤيا المسلم على رِجل طائر ما لم يُحدِّث بها، فإذا حدَّث بها وقعت».

فاعلم أنّ لله مَلَكا موكلا بالرؤيا، يسمّى: الروح، وهو دون السماء الدنيا، وبيده صور الأجساد التي[2] يدرك النائم فيها نفسه، وغيره، وصور ما يحدث من تلك الصور من الأكوان. فإذا نام الإنسان، أو كان صاحب غيبةٍ، أو فناءٍ، أو قوّة إدراك، لا تحجبه المحسوسات في يقظته عن إدراك ما بِيَدِ هذا المَلَك من الصوَر؛ فيدرك هذا الشخص بقوّته في يقظته، ما يدركه النائم في نومه.

وذلك أنّ اللطيفة الإنسانيّة تنتقل بقواها، من حضرة المحسوسات إلى حضرة الخيال المتّصل بها، الذي محلّه مقدّم الدماغ، فيفيض عليها ذلك الروح الموكل بالصور من الخيال المنفصل، عن الإذن الإلهيّ ما شاء الحقّ أن يريَهُ هذا النائم، أو الغائب، أو الفاني، أو القوَى من المعاني، متجسّدة في الصور التي بيد هذا المَلَك. فمنها ما يتعلّق بالله، وما يوصف به من الأسماء. فيدرك الحقّ في صورة، أو القرآن، أو العِلم، أو الرسول الذي هو على شرعه.

فهنا يحدث للرائي ثلاثُ مراتب أو إحداهنّ. المرتبة الواحدة أن تكون الصورة المدرَكة راجعة للمرئي، بالنظر إلى منزلةٍ مّا من منازله، وصفاته التي ترجع إليه. فتلك رؤيا الأمر على ما هو عليه، بما يرجع إليه. والمرتبة الثانية أن تكون الصورة المرئيّة راجعة إلى حال الرائي في نفسه.

١ رسمها في ق أقرب إلى: وليثفل
٢ ص ٧١

والمرتبة الثالثة أن تكون الصورة المرئيّة راجعة إلى الحقّ المشروع، والناموس الموضوع، أيّ ناموس كان، في تلك البقعة التي تُرى تلك الصورة فيها في ولاة أمر ذلك الإقليم القائمين بناموسه[1]. وما ثَمّ مرتبة رابعة سِوَى ما ذكرناه. فالأُولَى، وهي رجوع الصورة إلى عين المرئي، فهي حسنة كاملة ولا بدّ؛ لا تتّصف بشيء من القبح والنقص. والمرتبتان الباقيتان قد تظهر الصورة فيهما بحسب الأحوال من الحسن والقبح والنقص والكمال.

فلينظر إن كان من تلك الصورة خطاب؛ فبحسب ما يكون الخطاب يكون حاله، وبقدر ما يفهم منه في رؤياه. ولا يعوّل على التعبير في ذلك بعد الرجوع إلى عالم الحسّ، إلّا إن كان عالما بالتعبير، أو يسأل عالما بذلك. ولينظر أيضا حركته، أعني حركة الرائي مع تلك الصورة، من الأدب والاحترام أو غير ذلك. فإنّ حاله بحسب ما يصدر منه في معاملته لتلك الصورة، فإنّها صورة حقّ بكلّ وجه. وقد يشاهد الروح الذي بيده هذه الحضرة، وقد لا يشاهده. وما عدا هذه الصورة فليست إلّا من الشيطان إن كان فيه تحزين. أو مما يحدّث المرءُ به نفسَه في حال يقظته، فلا يعوّل على ما يرى من ذلك.

ومع هذا، وكونها لا يعوَّل عليها؛ إذا عبِّرت كان لها حكم، ولا بدّ يحدث لها ذلك، من قوّة التعبير لا من نفسها. وهو أنّ الذي يعبّرها، لا يعبّرها حتى يصوّرها في خياله من المتكلّم. فقد انتقلت تلك الصورة عن المحلّ الذي كانت فيه حديث نفس أو تحزين شيطان[2]، إلى خيال العابر لها، وما هي له حديث نفس. فيحكم على صورة محقّقة ارتسمتْ في ذاته، فيظهر لها حكمٌ أحدثه حصول تلك الصورة في نفس العابر. كما جاء في قصّة يوسف مع الرجلين، وكانا قد كذبا فيما صوّراه، فكان مما حدّثا به أنفسهما، فتخيّلاه من غير رؤيا، وهو أبعد في الأمر: إذ لو كان رؤيا، لكان أدخل في باب التعبير. فلمّا قصّاه على يوسف، حصل في خيال يوسف عليه السلام صورة من ذلك، لم يكن يوسف حدّث بذلك نفسه، فصارت حقّا في حقّ يوسف، وكأنّه هو

١ ص ٧١ب
٢ ص ٧٢

الرائي الذي رأى تلك الرؤيا لذلك الرجل، وقاما له مقام المَلَك الذي بيده صور الرؤيا. فلمّا عبّر[1] لهما رؤياهما، قالا له: أردنا اختبارك، وما رأينا شيئا. فقال يوسف: ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾[2]. فخرج الأمر في الحسّ كما عبّر.

ثمّ إنّ الله -تعالى- إذا رأى أحدٌ رؤيا، فإنّ صاحِبَها له، فيما رآه، حظّ من الخير والشرّ-، بحسب ما تقتضي رؤياه، أو يكون الحظّ في ناموس الوقت في ذلك الموضع. وأمّا في الصورة المرئيّة فلا. فيصوّر الله ذاك الحظّ طائرا، وهو مَلَك في صورة طائر. كما يخلق من الأعمال صورا مَلَكيّة، روحانيّة، جسديّة، برزخيّة. وإنما جعلها في صورة طائر، لأنّه يقال: طار له سهمه بكذا. والطائر (هو) الحظّ. قال الله ﷻ: ﴿قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ﴾[3]، أي حظّكم ونصيبكم معكم، من الخير والشرّ. ويجعل[4] الرؤيا معلّقة مِن رِجْل هذا الطائر، وهي عين الطائر. ولَمّا كان الطائر إذا اقتنص شيئا من الصيد من الأرض إنما يأخذه برجله، لأنّه لا يَدَ له، وجناحه لا يتمكّن له الأخذ به، فلذلك علّق الرؤيا برجله. فهي المعلّقة، وهي عين الطائر.

فإذا عُبِرتْ سقطتْ لِمَا قِيلت له، وعندما تسقط ينعدم الطائر لأنّه عين الرؤيا، فينعدم بسقوطها، ويتصوّر في عالم الحسّ بحسب الحالِ التي تخرج عليه تلك الرؤيا، فترجع صورة الرؤيا عين الحال، لا غير. فتلك الحال إمّا عرَض، أو جوهر، أو نِسبة؛ من ولاية أو غيرها، هي عين صورة تلك الرؤيا، وذلك الطائر. ومنه خلقت هذه الحالة، ولا بدّ. سَوَاء كانت جسما أو عَرَضا أو نِسبة، أعني تلك الصورة: كما خُلِق آدم من تراب، ونحن من ماء مهين. حتى إذا دلّت الرؤيا على وجود ولد، فذلك الولد مخلوق، من عين تلك الرؤيا؛ خلق من تلك الرؤيا ماء في صلب أبيه. وإن كان الماء قد نزل في الرحم، تصوّرت فيه تلك الرؤيا ولدا[5]، فهو ولد رؤيا. وإن لم تتقدّم له رؤيا، فهو على أصل نشأته، كما هو سائر الأولاد. فاعلم ذلك، فإنّه سِرّ عجيب،

١ رسمها في ق أقرب إلى: عين
٢ [يوسف : ٤١]
٣ [يس : ١٩]
٤ ص ٧٢ب
٥ ق: ولد

وكشف صحيح.

وكلّ ولد يكون عن رؤيا ترى له تمييزا على غيره، ويكون أقرب إلى الأرواح من غيره. إن جعلت بالك، هكذا تبصره. وكلّ مخلوق -من حالة، أو عرَض، أو نِسبة من ولاية، أو غيرها- يكون عن رؤيا، يكون له مَيْزٌ[1] على مَن ليس عن رؤيا. وانظر ذلك في رؤيا آمنة أمّ رسول الله ﷺ يَبْدُ لك صحّة ما ذكرناه. فكان ﷺ عينُ رؤيا أُمّه، ظهرتْ في ماء أبيه بتلك الصورة التي رأته أُمُّه. ولذلك كثرت المرائي فيه ﷺ فتميّز عن غيره. ولا يعرف ما قلناه إلّا أهل العلم بصورة الكشف. وهو من أسرار الله في خلقه.

وإن أردتَ تأنيسا لما ذكرناه فانظر في علم الطبيعة، إذا توحّمت المرأة -وهي حامل- على شيء؛ خرج الولد يشبه ذلك الشيء. وإذا نَظَرَتْ عند الجماع، أو تخيَّل الرجل صورة عند الوقاع وإنزال الماء؛ يكون الولد على خلق صورةٍ ما تخيّل. ولذلك كانت الحكماء تأمر بتصوير صور الفضلاء -من أكابر الحكماء- في الأماكن، بحيث تنظر إلى تلك الصورةِ المرأةُ عند الجماع، والرجلُ: فتنطبع في الخيال، فتؤثّر في الطبيعة، فتخرج تلك القوّة التي كانت عليها تلك الصورة، في الولد الذي يكون من ذلك الماء. وهو سِرّ عجيب في علم الطبيعة.

وانظر في تكوين عيسى ﷺ عن مشاهدة مريم جبريل في صورة بشر، كيف جمع بين كونه روحا يحيي الموتى، وبين كونه بشرا، إذا كان الروح به تحيا الأجسام الطبيعيّة. وأقوى من ذلك ما فعله السامريّ من قبضِهِ أثر جبريل، لما علم أنّ الروح تصحبه[2] الحياة حيث حلّ، فرمى ما قبَضَه في العجل[3] فخار العِجْل بذلك الأثر المقبوض من وطء الروح. ولو رماه في شكل فرس صَهَل، أو في شكل إنسان نطَق. فإنّ الاستعداد لما ظهر بالحياة إنما كان للقابل.

ومن هنا تعرف صورة الظاهر في المظاهر، وأنّ المظاهر تعطي باستعدادها في الظاهر فيها ما يظهر به من الصور الحاملة والمحمولة. ولهذا أظهر الله هذه الحكمة لنقف من ذلك على ما هو

١ ص ٧٣
٢ ص ٧٣ب
٣ هناك إشارة ربما كانت لشطب الكلمة

الأمر عليه. ثمّ إنّ تسمية النبيّ ﷺ لها (أي للرؤيا): «بشرى» و«مبشّرة» (إنما ذلك) لتأثيرها في بشرة الإنسان. فإنّ الصورة البشريّة تتغيّر بما يرد عليها في باطنها مما تتخيّله من صورة تبصرها أو كلمة تسمعها، إمّا بحزن أو فرح، فيظهر لذلك أثر في البشرة. لا بدّ من ذلك. فإنّه حكم طبيعيٌّ أودعه الله في الطبيعة، فلا يكون إلّا هكذا.

* * *

تكملة

للرؤيا مكان، ومحلّ، وحال. فحالها النوم، وهو الغيبة عن المحسوسات الظاهرة الموجب للراحة، لأجل التعب الذي كانت عليه هذه النشأة في حال اليقظة من الحركة، وإن كان في هواها. قال -تعالى-: ﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا﴾[1] يقول: وجعلنا النوم لكم راحة تستريح به النفوس. وهو على قسمين: قسم انتقال، وفيه[2] بعض راحة، أو نَيْل غرض، أو زيادة تعب. والقسم الآخر: قسم راحة خاصة، وهو النوم الخالص الصحيح الذي ذكر الله أنّه جعله راحة، لمّا تعبت فيه هذه الآلات والجوارح والأعضاء البدنيّة في حال اليقظة. وجعل زمانه الليل، وإن وقع بالنهار. كما جعل النهار للمعاش، وإن وقع بالليل، ولكنّ الحكم للغالب.

فأمّا قسم الانتقال، فهو النوم الذي تكون معه الرؤيا. فتنتقل هذه الآلات من ظاهر الحسّ إلى باطنه، ليرى ما تقرّر في خزانة الخيال، الذي رَفعتْ إليه الحواسّ ما أخذته من المحسوسات، وما صوّرته القوّة المصوّرة، التي هي من بعض خدم هذه الخزانة، لترى هذه النفس الناطقة -التي مَلّكها الله هذه المدينة- ما استقرّ في خزانتها. كما جرت العادة في الملوك إذا دخلوا خزائنهم في أوقات خلواتهم ليطّلعوا على ما فيها. وعلى قدر ما كمل لهذه النشأة من الآلات التي هي الجوارح، والخدّام الذين هم القوى الحسّيّة، يكون الاختزان. فثمّ خزانة كاملة؛ لكمال الجُبَاة. وثمّ خزانة ناقصة: كالأكمه فإنّه لا تنتقل إلى خزانة خياله صور الألوان. والخرس لا تنتقل إلى خزانة الخيال صور الأصوات، ولا الحروف اللفظيّة. هذا كلّه إذا عدمها في أصل نشأته، وأمّا إذا

١ [النبأ : ٩]
٢ ص ٧٤

طرأت عليه هذه الآفات فلا. فإنّه إذا انتقل بالنوم إلى باطن النشأة، ودخل الخزانة، وجد[1] صور الألوان التي اختزنها فيها قبل طروّ الآفة، وكذلك كلّ ما أعطته قوّة من قوى الحسّ الذين هم جباة هذه المملكة.

ولله تجلّ في هذه الخزانة في صورة طبيعيّة بصفات طبيعيّة، مثل قوله ﷺ: «رأيت ربّي في صورة شابّ» وهو ما يراه النائم، في نومه، من المعاني في صور المحسوسات. لأنّ الخيال هذه حقيقته: أن يجسّد ما ليس من شأنه أن يكون جسدا. وذلك لأنّ حضرته تعطي ذلك. وما ثَمّ في طبقات العالَم من يعطي الأمر على ما هو عليه، سِوَى هذه الحضرة الخياليّة، فإنّها تجمع بين النقيضين، وفيها تظهر الحقائق على ما هي عليه. لأنّ الحقّ في الأمور أن تقول في كلّ أمر نراه أو ندركه، بأيّ قوّة كان الإدراك: أنّ ذاك الذي أدركته: هو لا هو. كما قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾[2] فلا نشكّ في حال الرؤيا في الصورة التي تراها أنّها عين ما قيل لك أنّه هو، وما تشكّ في التعبير إذا استيقظت أنّه ليس هو، ولا نشكّ في النظر الصحيح أنّ الأمر "هو، لا هو". قيل لأبي سعيد الخرّاز: "بِمَ عرفت الله؟ قال: بجمعه بين الضدّين". فكلّ عين متّصفة بالوجود فـ "هي، لا هي". فالعالَم كلّه "هو، لا هو"، والحقّ الظاهر بالصورة "هو، لا هو". فهو المحدود الذي لا يُحَدّ، والمرئي الذي لا يُرى.

وما ظهر هذا الأمر إلّا في هذه الحضرة الخياليّة؛ في حال النوم، أو الغيبوبة عن ظاهر المحسوسات، بأيّ[3] نوع كان. وهي في النوم أتمّ وجودا وأعمّه، لأنّه للعارفين والعامّة. وحال الغيبة والفناء والمحو وشبه ذلك -ما عدا النوم- لا يكون للعامّة في الإلهيّات. فما أوجد الله شيئا من الكون على صورة الأمر على ما هو عليه في نفسه إلّا هذه الحضرة. فلها الحكم العام في الطرفين، كما للممكن قبول النقيضين، فيكون له ذلك ذوقا. فإنّ الذي يستحيل عليه العدم -وإن كان له العلم بالعدم- لا يكون علما ذاتيا، وهو الذي يسمّى ذوقا. بخلاف الممكن، فإنّ العدم له ذوق.

١ ص ٧٤ب
٢ [الأنفال : ١٧]
٣ ص ٧٥

والذي يستحيل عليه الوجود والعلم به، لا ذوق له في الوجود رأسا، والممكن له في الوجود ذوق. فأوجد الله هذه الحضرة الخياليّة ليظهر فيها الأمر -الذي هو الأصل- على ما هو عليه.

فاعلم أنّ الظاهر في المظاهر، مظاهرِ الأعيان، هو الوجود الحقّ، و"أنّه ما هو" لما ظهر به من الأشكال والنعوت التي أعيانُ الممكنات عليها، وجعل هذه الحضرة كالجسر بين الشطّين للعبور عليه من هذا الشطّ إلى هذا الشطّ. فجعل النوم معبَرًا[1]، وجعل المشي عليه عبورا. قال -تعالى-: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾[2]. وجعل إدراك ذلك في حالة تسمّى: راحة، وهي النوم، من حقيقة قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ فأضاف العمل إليه، وذكر في الخلق أنّه (خلقه) بيديه، وبأيد، وبيده، وبقوله. ثمّ أعلمَنا أنّه، وإن اتّصف بالعمل، أنّه لم يؤثّر فيه تعب، فقال[3]: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾[4] وقال: ﴿وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ﴾[5]. فمن هذه الحقيقة ظهرت الأعمال العظيمة، المحرجة، المتعبة، في النوم الذي هو راحة البدن. أي الطبيعة مستريحة في هذه الحال من الحركات الحسّيّة الظاهرة. فهذا هو العمل العظيم في راحة، من حيث لا يشعر أنّه في راحة، ولا سيما إذا رأى في النوم أمورا هائلة مفزعة. فإذا استيقظ وجد الراحة، فعلم أنّه كان في راحة من حيث لا يشعر. ومنهم من يعلم في النوم أنّه في النوم. والناس فيه على طبقات. وإنما سمّينا هذه الحالة بانتقال، لأنّ المعاني تنتقل من تجريدها عن المواد إلى لباس المواد: كظهور الحقّ في صور الأجسام، والعلم في صورة اللَّبَن، وما أشبه ذلك.

والانتقال الثاني: انتقال الحواسّ من الظاهر المحسوس إلى هذه الحضرة بالظاهر المحسوس، ولكن ما له في هذه الحضرة ثبوته الذي له في حضرة اليقظة، فإنّه سريع التبدّل في هذه الحضرة، كما يتبدّل في اليقظة في صور مختلفة، في باطنه لا في ظاهره. فباطنه في اليقظة هي هذه الحضرة، وجعل الليل لباسا لها، فإنّ الليل لا يعطي للناظر في نظره سِوَى نفسه. فهو يُدْرَك

---

١ رسمها يقرب من: معتبرا
٢ [يوسف : ٤٣]
٣ ص ٧٥ب
٤ [ق : ٣٨]
٥ [الأحقاف : ٣٣]

ولا يُدرَك به، فإنّه غيبٌ وظلمةٌ، والغيب والظلمة يُدرَكان ولا يُدرَك بهما. والضوء يُدرَك ويُدرَك به، وهو حال اليقظة. فلهذا تعبر الرؤيا، ولا يعبر ما أدركه الحسّ.

فإذا ارتقى الإنسان في دَرَج المعرفة[1] علم أنّه نائم في حال اليقظة المعهودة، وأنّ الأمر الذي هو فيه (هو) رؤيا: إيمانا وكشفا. ولهذا ذكر الله أمورا واقعة في ظاهر الحسّ، وقال: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾[2] وقال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً﴾[3] أي جوزوا واعبروا مما ظهر لكم من ذلك، إلى علم ما بطن به، وما جاء له. قال ﷺ: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» ولكن لا يشعرون. ولهذا قلنا: "إيمانا". وقد ذكرنا هذا المقام مستوفى في "باب المعرفة" من هذا الكتاب، وقد تقدّم، وهو الباب السابع والسبعون ومائة.

فالوجود كلّه نومٌ، ويقظتُه نومٌ. فالوجود كلّه راحة، والراحة رحمة، فوسعت كلّ شيء: فإليها المآل. تقول الملائكة لله: ﴿وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾[4] وهنا سِرٌّ إن بحثت عليه، انتهيت إليه. وهو رحمته بالأسماء الحسنى، في ظهور آثارها؛ فمنتهى علمه، منتهى رحمته[5].

ثمّ نرجع، وأقول: وإن حصل في الطريق تعب، فهو تعب في راحة: كالأجير يحمل التعب، أو يستلذّه لما يكون في نفسه من راحة الأجرة التي لأجل حصولها عَمِل؛ فيحجبه عن التعب، وجود راحة الأجرة. فإذا قبضها، دخل في راحة النوم بالليل، فركدت جوارحه عن الحركة، فوجد الراحة. فانتقل من راحة الأجرة، إلى راحة النوم.

فعلى التحقيق: إنّ صور العالَم للحقّ من الاسم "الباطن" (هي) صور الرؤيا للنائم، والتعبير فيها كون تلك الصور أحواله، فليس غيره. كما أنّ صور الرؤيا (هي) أحوال الرائي لا[6] غيره، فما رأى إلّا نفسه. فهذا هو قوله إنّه ما خلق السماوات والأرض وما بينهما إلّا بالحقّ وهو

---

١ ص ٧٦
٢ [الحشر : ٢]
٣ [آل عمران : ١٣]
٤ [غافر : ٧]
٥ "فمنتهى.. رحمته" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٦ ص ٧٦ب

عينه، وهو قوله في حقّ العارفين: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾[١] أي الظاهر، فهو الواحد الكثير.

فمن اعتبر الرؤيا، يرى أمرا هائلا، ويتبيّن له ما لا يدركه من غير هذا الوجه. ولهذا كان رسول الله ﷺ إذا أصبح في أصحابه سألهم: «هل رأى أحد منكم رؤيا؟» لأنّها نبوّة، فكان يحبّ أن يشهدها في أمّته. والناس اليوم في غاية الجهل بهذه المرتبة التي كان رسول الله ﷺ يعتني بها ويسأل كلّ يوم عنها. والجهلاء في هذا الزمان إذا سمعوا بأمر وقع في النوم؛ لم يرفعوا به رأسا، وقالوا: بالمنامات يريد أن يحكم! هذا خيال وما هي؛ فهي إلّا الرؤيا. فيستهونوا بالرائي إذا اعتمد عليها. وهذا كلّه لجهله (أي هذا المستهوِن) بمقامها، وجهله بأنّه في يقظته وتصرّفه (إنما هو) في رؤيا، وفي منامه (هو أيضا) في رؤيا في رؤيا؛ فهو كمن يرى أنّه استيقظ في نومه، وهو في نومه[٢]. وهو قوله ﷺ: «الناس نيام» فما أعجب الأخبار النبويّة! لقد أبانت عن الحقائق على ما هي عليه، وعظّمت ما استهونه العقلُ القاصر، فإنّه ما صدر إلّا من عظيم: وهو الحقّ. فهذا معنى قولنا في التقسيم أنّه: قِسم الانتقال.

وأمّا القسم الآخر من النوم، فهو قسم الراحة. وهو النوم الذي لا[٣] تُرى فيه رؤيا، فهو لمجرّد الراحة البدنيّة لا غير. فهذا هو حال الرؤيا. وبقي معرفة المكان والمحلّ.

فأمّا المحلّ: فهو هذه النشأة العنصريّة، لا يكون للرؤيا محلٌّ غيرها. فليس للمَلَك رؤيا، وإنما ذلك للنشأة العنصريّة الحيوانيّة خاصة. ومحلّها في العلم الإلهيّ: الاستحالات في صور التجلّي. فكلّ ما نحن فيه (إنما هو) رؤيا الحقّ في راحة ارتفاع الإعياء والتعب، لا غير.

وأمّا المكان: فهو ما تحت مقعّر فلك القمر خاصة، وفي الآخرة ما تحت مقعّر فلك الكواكب الثابتة. وذلك لأنّ النوم قد يكون في جهنّم في أوقات، ولا سيما في المؤمنين من أهل الكبائر. وما فوق فلك الكواكب فلا نوم، وأعني به هذا النوم الكائن المعروف في العُرف.

---

١ [النور : ٢٥]
٢ "وهو في نومه" ثابتة بين السطرين بقلم آخر
٣ ص ٧٧

وأمّا الذي ذهبنا إليه، أوّلا، في معرفة حال النوم، فذلك أمر آخر قد بيّنّاه. وصورة مكانه هكذا. فانظر إلى ما صوّرناه في الهامش، وهو هذا. هذا صورة مكان الرؤيا، وهو يشبّه بالقرن، وهو الصُّور: أعلاه واسع، وأسفله ضيّق مقلوب النشء.

فإنّ الذي يلي الرأس منه هو الأعلى، وهو الأوسع. والذي هو الأضيقُ منه هو الأسفل، وهو الذي بَعُدَ عن الأصل. فذلك القرن (هو) مكان الرؤيا. فإذا خرج عن هذا الصُّور خرج عن مكان الرؤيا المعلومة في العُرف؛ فلا يَرى بعد[١] هذا رؤيا: لأنّه لا تقوم به صفة نوم، فهو في راحة الأبد.

وهذا القدر كافٍ فيما نرومه من التعريف بمقام الرؤيا ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[٢]. والذي سكتنا عنه عظيم، لأنّ الفكر يعجز عن تصوّره من أكثر الناس. ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٣]، كما أنّ ﴿أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[٤]. وإلى العلم يرجع الفقه والعقل في قوله: ﴿لَا يَفْقَهُونَ﴾[٥] و﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾[٦].

انتهى الجزء السابع عشر ومائة، يتلوه في الثامن عشر ومائة؛ أبواب الأحوال الباب التاسع والثمانون ومائة في السالك والسلوك.

---

١ ص ٧٧ب
٢ [الأحزاب : ٤]
٣ [الأعراف : ١٨٧]
٤ [هود : ١٧]
٥ [الأعراف : ١٧٩]
٦ [المائدة : ١٠٣]

الجزء الثامن عشر ومائة[1]

بسم الله الرحمن الرحيم[2]

(الفصل الثالث:) أبواب الأحوال

الباب التاسع والثمانون ومائة
في السالك والسلوك

إنَّ السُّلُوكَ هُوَ الطَّرِيْقُ الأَقْوَمُ	فإذا اسْتَقَمْتَ فأَنْتَ فِيْهِ السالِكُ
اشْتُقَّ مِنْ سِلْكِ اللآلِي لَفْظُهُ	لحسامُهُ عَضْبُ المَضارِبِ باتِكُ
لا تَمْنَعَنْكَ عَنِ السلُوكِ مَضائِقٌ	مِـنْ خَلْفِهِـنَّ أَرائِـكٌ وَدَرَانِـكُ[3]
لا تَسْـــلُكنَّ[4] لِغايَـــةٍ ونِهايَـــةٍ	طَـرْفُ[5] المحـال بِمُثْبِتِهـا فاتِـكُ

اعلم -وفّقك الله- أنّ السلوك (هو) انتقالٌ من منزل عبادة إلى منزل عبادة: بالمعنى، وانتقال بالصورة من عمل مشروع على طريق القربة إلى الله إلى عمل مشروع بطريق القربة إلى الله: بفعلٍ وتَرْك. فَمِن فعلٍ إلى فعل، أو مِن تَرْك إلى ترك، أو مِن فعل إلى ترك، أو مِن ترك إلى فعل. وما[6] ثمّ خامس للصورة. وانتقال بالعلم: من مقام إلى مقام، ومن اسم إلى اسم، ومن تجلّ إلى تجلّ، ومن نفَس إلى نفَس.

والمنتقل هو السالك، وهو صاحب مجاهدات بدنيّة، ورياضات نفسيّة. قد أخذ نفسه بتهذيب الأخلاق، وحكم على طبيعته بالقدر الذي يحتاج إليه من الغذاء الذي يكون به قوام مزاجها واعتدالها، ولا يلتفت إلى جوع العادة والراحة المعتادة؛ فإنّ الله ما كلّف نفسا إلّا وسعها؛ فإذا بَذَلَتْ الوسع في طاعة الله لم تقم عليها حجّة. غير أنّ السالكين، في سلوكهم، على

١ العنوان ص ٧٨ب، أما ص ٧٨ فبيضاء
٢ البسملة ص ٧٩
٣ الدرانك: البُسُط، جمع بساط
٤ الحروف المعجمة مهملة
٥ الطرف: إطباق الشيء على مثله، ومنه: إطباق الجفن على الجفن
٦ ص ٧٩ب

أربعة أقسام: منهم سالك يسلك بربّه، وسالك يسلك بنفسه، وسالك يسلك بالمجموع، وسالك لا سالك. فيتنوّع السلوك بحسب قصد السالك، ورتبته في العلم بالله.

فأمّا السالك الذي يسلك بربّه: فهو الذي "يكون الحقُّ سمعَه وبصرَه وجميعَ قواه"، فإنّ عينَه ثابتة. ولهذا أعاد الضمير عليه لوجوده، في قوله: «كنتُ سمعَه» فهذه "الهاء" هي عينُك الذي الحقّ سمعها وبصرها. وما سلكتَ إلّا بهذه القوى. وهذه القوى قد أخبر الحقّ أنّه لمّا أحبّك كان سمعَك وبصرَك، فهو قُواك. فبه سلكتَ في طاعته التي أمرك بأن تعمل نفسك فيها، وتُحَلِّي ذاتك بها. وهي زينة الله، وهو -سبحانه- الجميل، والزينة[1] جمال. فهو جمال هذا السالك؛ فزينته ربُّه: فبه يسمع، وبه يبصر، وبه يسلك، ولا مانع من ذلك. ولهذا قال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾[2] لمّا أحبّهم، حين تقرّبوا إليه بنوافل الخيرات زيّنهم به؛ فكان قواهم التي سلكوا بها ما كلّفهم من الأعمال. وهو قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وهي كلمةٌ تطلبها المجازاة؛ فاستعانوا بالله على عبادته بأن كان قُواهم.

كما أنّه بوجود أعيانهم -وإن كان وجودهم قد استفادوه منه- لم يتمكن خلق الأعمال -التي هي محابّ الله- إلّا في وجود أعيانهم؛ فحصل لديهم ضربٌ من الإعانة على إيجاد الأعمال التي لا تقوم بنفسها، فلمّا عملوا بها -وما زالوا يطلبون الاستعانة منه على ذلك جزاء وفاقا- أعانهم بنفسه، بأن قال لهم: «بي تسمعون وتبصرون وتبطشون» وغير ذلك من القوى التي هم عليها، ليست غير الحقّ، بإخبار الحقّ، والناس في عماية لا يعرفون من هذه صورته. فكثيرا ما يُسيئون الأدب على مَن هذه صفته، فتكون إساءة ذلك الأدب مع الله.

فالاحتياطُ تعظيمُ عباد الله، فإنّه ما من شخص إلّا ويُمْكِن أن يكون هو ذلك العبد؛ فإنّ الأمر غيبٌ ما هو بمحسوس حتى يتميّز، إلّا عند أهله. فوجب مراعاة كلّ مؤمن، على كلّ مكلّف، فإنّه إذا فعل ذلك[3] أحرز الأمر واستبرأ لنفسه، ولا يقال له: لِم فعلت كذا؟ فإنّه قصد

١ ص ٨٠
٢ [الأعراف : ٣٢]
٣ ص ٨٠ب

جميل. فإن وافق محلّه وإلّا فقد وفّى الأمرَ حقَّه، لقصده احترام الجناب الإلهيّ، لما دخل في المسألة من الإمكان لكلّ شخص شخص. وهذا لا يكون إلّا للأدباء من أهل الله.

والقسم الآخر: السالك بنفسه. وهو المتقرّب إلى ربّه ابتداء بالفرائض ونوافل الخيرات، الموجبتان لمحبّة الحقّ. مَن أتى بهما لتحصيل المحبّتَيْن، فهو يَجهد فيما كلّفه الحقّ، ويبذل استطاعته وقوّته فيما أمره به ربُّه ونهاه من عبادة ربّه في قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[1] و﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[2]. وإن كانوا قد سمعوا هذا الخبر الإلهيّ، واعتقدوه إيمانا به، ولكن ما حصل لهم هذا ذوقا: فيكون الحقُّ قواهم. فهم سالكون بنفوسهم في جميع مراتب السلوك: مِن حال، وعمل، ومقام، واسم، وتجلٍّ، وما يصحّ فيه الانتقال من أمر إلى أمر. وهذا هو سلوك الأدباء من أهل الله.

وذلك أنّ الله كلّف عباده، فعلموا أنّ ثَمّ حقيقة تقتضي أن تكون المخاطبة بالتكليف، وما ثَمّ إلّا هم، فيعلمون أنّهم المرادون؛ وإن لم يتعيَّن عندهم بأيّ حقيقة توجّه عليهم الخطاب. فيسلكون بنفوسهم في العموم، مع عِلمهم بأنّ الأمر لا بدّ فيه من نِسبة خاصة[3]، أو عينٍ موجودة تستحقّ التكليف. فيبذلون المجهود ويوفون بالعقود، وإن جهلوا المقصود، إلى أن يفتح الله لهم كما فتح لمن سلك بربّه.

وأمّا السالك بالمجموع، فهو السالك بعد أن ذاق كون الحقّ سمعه وبصره، وعَلِمَ سلوكه أوّلا بنفسه على الجملة، من غير شهود نفسه على التعيين، فلمّا علم أنّ الحقّ سمعُه، وعلِم أنّ السامع بالسمع ما هو عين السمع، ورأى ثبوت هذا الضمير، وعايَن على من عاد: فعلم أنّ نفسَه وعينَه هي السميعة بالله، والناظرة بالله، والمتحرّكة بالله، والساكنة بالله؛ وأنّها المخاطَبة بالسلوك والانتقال. فسَلك بالمجموع.

وأمّا القسم الرابع، وهو سالِك لا سالِك. فهو أنّه رأى نفسه لم تستقلّ بالسلوك ما لم يكن

١ [التغابن : ١٦]
٢ [آل عمران : ١٠٢]
٣ ص ٨١

الحقُّ صفة لها، ولا تستقلّ الصفة بالسلوك ما لم تكن نفس المكلّف موجودة، ويكون كالمحلّ لها؛ فيبدو له أنّه سالك بالمجموع. فإذا تبيّن له أنّ بالمجموع ظهر السلوك، بان له أنّ المظهَر لا وجود له عينا، وأنّ الظاهر تقيّد بحكم استعداد المظهر، ورأى الحقّ يقول: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[1] وكذلك لو قال: "وما رمى" لصحّ، كما صحّ في الطرف الأوّل. فمن وقف على هذا العلم من نفسه، عَلِمَ أنّه سالك لا سالك.

ثمّ اعلم أنّ السالكين الذين ذكرناهم[2] على مراتب. فمنهم السالك منه إليه. ومنهم السالك منه إليه فيه. ومنهم السالك منه إليه فيه به. ومنهم السالك منه لا فيه ولا إليه. ومنهم السالك إليه لا منه ولا فيه. ومنهم السالك: لا منه، ولا إليه، ولا فيه، وهو موصوف بالسلوك، وبأنّه سالك. ومنهم السالك من غير سفر. ومنهم السالك المسافر. وهو في الباب الذي يلي هذا الباب. فكلّ مسافر سالك، وما كلُّ سالك مسافر. كما سنذكره -إن شاء الله- بعد هذا الباب في باب المسافر. وأنواع السلوك كثيرة، وما ذكرنا منها إلّا القليل.

فأمّا السالك منه إليه: فهو المنتقل من تجلٍّ إلى تجلٍّ.

وأمّا السالك إليه منه فيه: فهو السالك من اسم إلهيّ، إلى اسم إلهيّ، في اسم إلهيّ.

وأمّا السالك منه إليه فيه به: فهو السالك باسم إلهيّ، من اسم، إلى اسم، في اسم.

وأمّا السالك منه، لا فيه، ولا إليه: فهو الذي خرج من عند الله في الكون إلى الكون.

وأمّا السالك إليه، لا منه، ولا فيه: فهو الفارّ إليه في الكون من الكون؛ كفرار موسى عليه السلام.

وأمّا السالك لا منه، ولا فيه، ولا إليه: فهو المنتقل في الأعمال الصالحة من الدنيا إلى الآخرة، وهم الزهّاد: غير العارفين.

١ [الأنفال : ١٧]
٢ ص ٨١ب

وكلّ ما ذكرناه قد يكون على التقسيم الذي تقدّم في حرف الباء؛ من أنّه سلك بربّه، أو بنفسه، إلى نهاية التقسيم فيه.

وللسلوك مراتب[1] وأسرار يطول النظر فيها، ويخرجنا عن المقصود في هذا الكتاب من الاقتصاد، والاقتصار على الضروري من العلم الذي يحتاج إليه أهلُ طريق الله، أن يُبَيِّنَهُ لهم مَن فُتِح عليه به، مِن أمثالنا. وهذا الكتاب مع طوله واتّساعه وكثرة فصوله وأبوابه، ما استوفينا فيه خاطرا واحدا من خواطرنا في الطريق، فكيف الطريق؟! ولا أخللنا بشيء من الأصول التي يعوَّل عليها في الطريق، لحصرناها مختصرة العبارة بين إيماء وإيضاح.

1 ص ٨٢

الباب التسعون ومائة
في معرفة المسافر
وهو الذي أسفر له سلوكه عن أمورٍ مقصودة له وغير مقصودة؛
وهو مسافر بالفكر والعمل والاعتقاد

إلَى أَيْنَ أَوْ مِنْ أَيْنَ أَنْتَ مُسافِرُ ... وَذاكَ لَعَمْرُ اللهِ أَمْرٌ يُنافِرُ
قَضِيَّةَ مَعْقُولِ الدَّلِيْلِ وشَرْعِهِ ... فَلا تَكُ مِمَّنْ لِلإِلَهِ يُسافِرُ
وَلا تَخْلِهِ مِنْ كُلِّ كَوْنٍ فإِنَّهُ ... هُوَ العَيْنُ، إِلّا أَنّهُ العَبْدُ حائِرُ
فَفِيْهِ[1] فَسافِرْ لا إِلَيْهِ وَلا تَكُنْ ... جَهُوْلًا فَكَمْ عَقْلٍ[2] عَلَيْهِ يُثابِرُ

اعلم -أيّدك الله- أنّ المسافر في طريق الله رجلان: مسافر بفكره في المعقولات والاعتبارات، ومسافر بالأعمال وهم أصحاب اليَعْمَلات. فمن أسفر له طريقه عن شيء فهو مسافر، ويجب عليه قصر الصلاة على الله، وهو مخيّر في الصوم. ومن لم يسفر له طريقه عن شيء فهو سالك متصرّف في طرق مدينته وشوارعها، غير مسافر: فليصم، وليتمّ صلاته. فلنذكر حالة المسافر في الطريق. والله المؤيّد والموفّق -إن شاء الله-.

المسافر (هو) مَن سافر بفكره في طلب الآيات والدلالات على وجود صانعه، فلم يجد في سفره دليلا على ذلك سِوَى إمكانه. ومعنى إمكانه هو أن ينسب إليه وإلى جميع العالم الوجود: فيقبله، أو العدم: فيقبله. فإذا تساوى في حقّه الأمران؛ لم تكن نسبة الوجود إليه من حيث ذاته بأَوْلَى من نسبة العدم: فافتقر إلى وجود المرجّح الذي رجّح له أحد الوصفين على الآخر. فلمّا وصل إلى هذا المنزل، وقطع هذه المنهلة، وأسفرت له عن وجود مرجّحه؛ أحدثَ سفرا[3]

1 ص ٨٢ب
2 ق: فوق اللام ضمتان، وتحته كسرتان
3 ص ٨٣

آخر في علم ما ينبغي لهذا الصانع الذي أوجده. فأسفر له الدليل على انفراده بصفات التنزيه: تنزيه ما هو عليه هذا الممكن من الافتقار، وأنّ هذا المرجّح واجب الوجود لنفسه، لا يجوز عليه ما جاز على هذا الممكن.

ثمّ انتقل مسافرا إلى منزلة أخرى، فأسفر له عن أنّ هذا الواجب الوجود لنفسه يستحيل عليه العدم، لثبوت قِدَمِه، وأنّه من ثبت قِدَمُه استحال عدمه. لأنّه لو كان عدمه لنفسه لَمَا كان واجب الوجود لنفسه، ولو انعدم بمعدِمٍ فلا بدّ أن يكون ذلك المعدِم له: وجودا أو عدما. محال أن يكون عدما؛ فبقي أن يكون وجودا. وإذا كان وجودا، فلا بدّ أن يكون المعدِم شرطا أو ضدًّا، وأنّ كلّ واحد من هذين إمّا أن يكون واجب الوجود أيضا لنفسه. فمن المحال وجود هذا الذي دلّ الدليل على وجوب وجوده لنفسه. ثمّ يساق الدليل على مساق الأدلّة في المعقولات.

ثمّ يسافر في منزلة أخرى إلى أن ينفي عنه كلّ ما يدلّ على حدوثه، فيحيل أن يكون هذا المرجّح جوهرا متحيّزا، أو جسما، أو عرَضا، أو في جهة.

ثمّ يسافر في علم توحيده بوجود العالَم، وبقائه، وصلاحه. إذ لو كان معه إله آخر لم يوجَد العالم على تقدير الاتّفاق والاختلاف، كما يعطيه النظر.

ثمّ ينتقل مسافرا أيضا إلى منزلة تعطيه العلم بما يجب لهذا المرجّح، من العلم بما أوجده وخلَقَه، والإرادة لذلك ونفوذها، وعدم قصورها، وعموم تعلّق قدرته بإيجاد[1] هذا الممكن، وحياة هذا المرجّح؛ لأنّها الشرط في ثبوت هذه النعوت له، وإثبات صفات الكمال: من الكلام، والسمع، والبصر، بأنّه لو لم يكن على ذلك لكان مؤوفا[2]: لأنّ القابل لأحد الضدّين إذا عري عن أحدهما، لم يعر عن الآخر.

فإذا عرف هذا، سافر إلى منزلة أخرى؛ يعلم منها، وتسفر له عن إمكان بعثة الرسل.

ثمّ يسافر فيعلم أنّه قد بَعث (الله) رُسلا، وأقام لهم الدلالة على صدقهم فيما ادّعوه من أنّه

١ ص ٨٣ب
٢ مؤوفا: ذو آفة

بعثهم. ولَمّا تقرّر هذا، وكان هو ممن بُعث إليه هذا الرسول؛ فآمن به، وصدّقه، واتّبعه فيما رسم له، حتى أحبّه الله: فكشف له عن قلبه، وطالع عجائب الملكوت، وانتقش في جوهر نفسه جميع ما في العالم، وفرّ إلى الله مسافرا من كلّ ما يبعده منه ويحجبه عنه، إلى أن رآه في كلّ شيء. فلمّا رآه في كلّ شيء؛ أراد أن يلقي عصا التسيار، ويزيل عنه اسم المسافر. فعرّفه ربّه أنّ الأمر لا نهاية له: لا دنيا ولا آخرة، وأنّك لا تزال مسافرا كما أنت على حالك، لا يستقرّ بك قرار، كما لم تزل تسافر من وجود إلى وجود في أطوار العالم إلى حضرة: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1].

ثمّ لم تزل تنتقل من منزلة إلى منزلة، إلى أن نزلت في هذا الجسم الغريب العنصري: فسافرت به كلّ يوم وليلة؛ تقطع منازل من عمرك، إلى منزلة تسمّى: الموت.

ثمّ لا تزال مسافرا تقطع منازل البرازخ إلى أن تنتهي إلى[2] منزلة تسمّى: البعث. فتركب مركبا شريفا يحملك إلى دار سعادتك؛ فلا تزال فيها تتردّد مسافرا بينها وبين كثيب المسك الأبيض إلى ما لا نهاية له. هذا سفرك بهيكلك[3].

وأمّا في المعارف فمثل ذلك. وكذلك لا تزال مسافرا بالأعمال البدنيّة والأنفاس، من عمل إلى عمل ما دام التكليف. فإذا انتهت مدّة التكليف فلا تزال مسافرا سفرا ذاتيا، تعبده لذاته لا بأمره: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ فسافر به ﴿مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى-﴾[4] ليريه من آياته. وقد ذكرنا هذا السفر في جزء لنا سمّيناه: "الإسفار عن نتائج الأسفار". وقال -تعالى- في المسافرين: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[5] وقال: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا﴾[6] ﴿وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ﴾[7] فهذا معنى المسافر.

١ [الأعراف : ١٧٢]
٢ ص ٨٤
٣ مكتوب فوقها بقلم آخر: "صح" ومقابلها في الهامش: "بكلك" وبجانبها "صح"
٤ [الإسراء : ١]
٥ [الأعراف : ١٨٥]
٦ [الروم : ٩]
٧ [النور : ٦٤]

الباب الحادي والتسعون ومائة

في معرفة السفر والطريق

وهو توجّه القلب إلى الله بالذِّكر عن مراسم الشرع بالعزائم لا بالرخص ما دام مسافرا

تَوَجُّهُ القَلْبِ بِالأَذْكارِ مُرْتَحِلًا ... عَلَى مَرَاسِمِ دِيْنِ اللهِ عُنْوانُ
عَلَى التَّحَقُّقِ إنّ القَلْبَ فِي سَفَرٍ ... عَزْمًا وَفِيْهِ دَلالاتٌ وَبُرْهَانُ
وكُلٌّ[1] مُتَّصِفٍ بِالسَّيْرِ رَاحَتُهُ ... مَعْدُومَةُ العَيْنِ والأَحْوالُ سُلْطانُ
الرَّبُّ يَنْزِلُ مِنْ عَرْشٍ إِلَى فَلَكٍ ... أَدْنَى أَتاكَ بِهِ وَحْيٌ وفُرْقانُ
إِلَيْكَ وَحْدَكَ دُوْنَ الخَلْقِ كُلِّهِمِ ... وفِي تَنَزُّلِهِ لِلْكَوْنِ تِبْيَانُ
عَلَى مَحَبَّتِهِ فِيْنَا، وَصُوْرَتُهُ ... تَدْعُوهُ مِنِّي، فَلا يَحْجُبْكَ إِنْسانُ
وأَنْتَ حَقٌّ، وَذاكَ الحَقُّ أَنْزَلَهُ ... فِي مَظْهَرٍ قَيَّدَتْهُ فِيْهِ أَرْكانُ

اعلم -أيّدك الله- أنّ السفر (هو) حالُ المسافر. والطريق هو ما يمشي فيه ويقطعه بالمعاملات والمقامات والأحوال والمعارف؛ لأنّ في المعارف والأحوال: الإسفار عن أخلاق المسافرين، ومراتب العالم، ومنازل الأسماء والحقائق. ولهذا استحقّت هذا اللقب. وقد مشى الكلام في السالك والسلوك بما قد وقفت عليه.

والإنسان، لَمّا كان مجموعَ العالم، ونسخةَ الحضرة الإلهيّة، التي هي: ذات، وصفات، وأفعال، احتاج إلى مُطرِق يُطرِق له[2] السلوك عليها والسفر فيها، ليرى العجائب ويقتني العلوم والأسرار؛ فإنّه سفرُ تجارة. فكان المُطرِقُ (هو) الشارع، والطريق المطرَقة (هي) الشريعة. فمن سافر في هذه الطريق وصل إلى الحقيقة. فثمّ سفر بحقّ، وسفر بخلق. فالسفر بالحقّ على نوعين: سفر ذات، وسفر صفة. والإنسان الكامل يسافر هذه الأسفار كلّها: فيسافر بربّه عن كشفٍ إلهيّ،

[1] ص ٨٤ب
[2] ص ٨٥

ومعيّة محقّقة؛ يكون فيها مع الحقّ كما هو الحقّ معنا أينما كنّا. وقد عيّن -سبحانه- لنفسه أماكن كما يليق بجلاله، ووصف نفسه بتردّده فيها.

فإذا كان العبد معه، سافر بسفره؛ فيسفر له أنّه هو، كما أسفر له أنّه ليس هو. فالسفر الربّاني من العماء إلى العرش، فيظهر في العرش بالاسم الرحمن. ثمّ ينزل معه بالاسم الربّ كلّ ليلة إلى السماء الدنيا. ثمّ ينزل بالاسم الإله إلى الأرض. ثمّ يصحبه بالهويّة مع كلّ واحد من الكون. ثمّ يسافر معه بالصحبة في سفر الكون. ثمّ يتخلّف معه بالخلافة في الأهل. ثمّ يسافر صحبة القرآن في سفره، من كونه صفة الله، إلى السماء الدنيا، ثمّ يصحبه في سفره ثلاثا وعشرين سنة. ثمّ يصحب الأسماء الإلهيّة في سفرها في الكون. ثمّ يصحبه الكون في سفره من العدم إلى الوجود.

ثمّ يصحب الأنبياء في سفرهم: فيصحب آدم في سفره من الجنّة إلى الأرض، ثمّ يصحبه في سفره في سبعمائة عُمْرَة وثلاثمائة حجّة. ثمّ يصحب إدريس في سفره إلى[1] المكان العليّ. ثمّ يصحب نوحا في سفره في سفينة نجاته إلى الجوديّ. ثمّ يصحب إبراهيم عليه السلام في جميع أسفاره. وكذلك كلَّ نبيّ ومَلَك: كأسفار جبريل إلى كلّ نبيّ ورسول، وكسفر ميكائيل والملائكة بالعروج والنزول، وسفر السيّاحين منهم. وسفر الكواكب في سيرها، وسفر الأفلاك في حركاتها، وسفر العناصر في استحالاتها، وسفر التجلّي في صوره؛ إلى أن يقف على حقائق هذا كلّه، ذوقا من نفسه، لا يرتاب ولا يشكّ، ويجرّد من ذاته في كلّ سفر ما يناسب صاحبَ ذلك السفر من حقّ وخلق. فهذا هو سفر العارفين، وطرق العلماء بالله، الراسخين.

[1] ص ٨٥ب

الباب الثاني والتسعون ومائة
في معرفة الحال

الحالُ مَا يَهَبُ الرحمنُ مِنْ مِنَحٍ   عِنايَـةً مِنْـهُ لا كَسْـبٌ وَلا طَلَـبُ
تَغَيُّرُ الوَصْفِ بُرهانٌ عَلَيْهِ، فَكُنْ   عَـلَى ثَبَـاتٍ؛ فَـإِنَّ الحَـالَ تَنْقَلِـبُ
وَلا تَقُـولَنَّ إِنَّ الحَـالَ دائِمَـةٌ   فَـإِنّ قَوْمًـا إِلَى مَـا قُلْتُـهُ ذَهَبُـوا
أَبُـو عِقَـالٍ إِمـامٌ سَـيِّدٌ سَـنَدٌ   فِي الحَـالِ كانَ لَهُ فِي حـالِهِ عَجَـبُ
دامَـتْ[1] عَلَيْـهِ إِلَى وَقْـتِ البُـدُوْرِ مِـنَ المِئِيْنِ أَيَّامُهَـا مَـا أُسْـدِلَتْ حُجُـبُ
وَزَادَ مِيْقاتَ مُوْسَى فِي إِقامَتِهِ   عَلَى المِئِيْنِ كَذَا جاءَتْ بِهِ الكُتُبُ[2]

الحال عند الطائفة (هو) ما يَرِد على القلب من غير تعمُّل ولا اجتلاب، فتتغيّر صفات صاحبه له. واختُلف في دوامه: فمنهم من قال بدوامه. ومنهم من منع دوامه، وأنّه لا بقاء له سِوَى زمان وجوده: كالعرَض عند المتكلّمين، ثمّ يعقبه الأمثال، فيتخيّل أنّه دائم، وليس كذلك. وهو الصحيح، لكنّه يتوالى من غير أن يتخلّل الأمثال ما يخرجه عنه. فمنهم من أخذه من الحلول؛ فقال بدوامه، وجعله نعتا دائمًا غير زائل؛ فإذا زال لم يكن حالا. وهذا قول من يقول بدوامه. قال بعضهم: "ما أقامني الله منذ أربعين سنة في أمر فكرهته". قال الإمام: أشار إلى دوام الرضا. وهو من جملة الأحوال. هذا الذي قاله الإمام يحتمل، ولكنّه في طريق الله بعيد.

وإنّما الذي ينبغي أن يقال في قول هذا السيّد: إنّه أقام أربعين سنة، ما أقامه الله في ظاهره ولا في باطنه في حال مذموم شرعا، بل لم تزل أوقاته عليه محفوظة بالطاعات وما يرضي الله. ولقد لقيتُ شخصا صدوقا صاحب حال على قدم أبي يزيد البسطامي، بل أمكنُ في شغله، له إدلال في أدب، فقال لي يوما: "لي خمسون سنة ما خطر لي في نفسي- خاطِر سوءٍ[3] يكرهه

١ ص ٨٦
٢ كتب في الهامش بقلم الأصل: "يريد أنه أقام في الحال ألف وأربعمائة يوم وأربعين يوما"
٣ ص ٨٦ب

الشرع". فهذه عصمة إلهيّة. فيكون كلام ذلك السيّد من هذا القبيل. والأحوال مواهب لا مكاسب.

اعلم أنّ الحالَ نعتٌ إلهيٌّ، من حيث أفعاله وتوجّهاته على كائناته، وإن كان واحدَ العين لا يُعقل فيه زائد عليه. قال -تعالى- عن نفسه: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1] وأصغر الأيّام الزمن الفرد الذي لا يقبل القسمة، فهو فيه في شئون، على عدد ما في الوجود من أجزاء العالم الذي لا ينقسم كلّ جزء منه بهذا الشرط. فهو في شأن مع كلّ جزء من العالم، بأن يخلق فيه ما يُبقيه، سِوَى ما يحدثه مما هو قائم بنفسه، في كلّ زمان فرد. وتلك الشئون (هي) أحوال المخلوقين، وهم المحَالُّ لوجودها فيهم، فإنّه فيهم يخلق تلك الشئون دائما. فلا يصحّ بقاء الحال زمانين، لأنّه لو بقي زمانين، لم يكن الحقّ في حقّ مَن بقي عليه الحال خلّاقا ولا فقيرا إليه، وكان (من بقي عليه الحال) يتّصف بالغنى عن الله، وهذا محال، وما يؤدّي إلى المحال محال.

وهذا مثل قول القائلين: بأنّ العرَض لا يبقى زمانين، وهو صحيح[2]. والأحوال أعراض تعرض للكائنات من الله يخلقها فيهم، عبّر عنها بالشأن الذي هو فيه دنيا وآخرة. هذا أصل الأحوال الذي نرجع إليه في الإلهيّات. فإذا خلق الله الحال لم يكن له محلّ إلّا الذي يخلقه فيه، فيَحُلّ فيه زمانَ وجوده. فلهذا اعتبره مَن اعتبره من الحلول، وهو النزول في المحلّ، وقد وُجِد.

ثمّ إنّه ليس من حقيقته أن يبقى زمانين؛ فلا بدّ أن ينعدم في الزمان الثاني من زمان وجوده لنفسه، لا ينعدم بفاعل يفعل فيه العدم، لأنّ العدم لا ينفعِل، لأنّه[3] ليس شيئا وجوديّا. ولا بانعدام شرطٍ ولا بضدٍّ، لما في ذلك كلّه من المحال، فلا بدّ أن ينعدم لنفسه. أي العدم له في الزمان الثاني من زمان وجوده، حكم لازم. والمحلُّ لا بقاء له دونه، أو مثله، أو ضدّه. فيفتقر في كلّ زمان إلى ربّه في بقائه، فيوجد له الأمثال أو الأضداد، فإذا أوجد الأمثالَ يُتخيّل أنّ ذلك الأوّل هو على أصله باقٍ، وليس كذلك. وإذا كان الحقُّ كلَّ يوم في شأن، وكلّ شأنٍ عن توجّه

١ [الرحمن: ٢٩]
٢ "وهو صحيح" مضافة بقلم آخر
٣ ص ٨٧

إلهيّ، والحقّ قد عرّفنا بنفسه أنّه يتحوّل في الصور، فلكلّ شأن يخلقه صورةٌ إلهيّة؛ فلهذا ظهر العالَم على صورة الحقّ. ومن هنا نقول: إنّ الحقّ عَلِمَ نفسَه، فَعَلِمَ العالَم. فمثل هذا اعتبر من اعتبر (أنّ) الحال من التحوّل والاستحالة، فقال: بعدم الدوام.

فلا يزال العالم مُذ خلقه الله إلى غير نهاية في الآخرة والوجود في أحوال تتوالى عليه، الله خالقها دائما بتوجّهات إرادته، تصحبها كلمة الحضرة المعبّر عنها بـ"كن". فلا تزال الإرادة متعلّقة، وهو التوجّه، ولا تزال "كن"، ولا يزال التكوين. هكذا هو الأمر في نفسه حقّا وخلقا.

وقد يطلِقون الحال، ويريدون به ظهور العبد بصفة الحقّ في التكوين، ووجود الآثار عن همّته، وهو التشبّه بالله؛ المعبَّر عنه بالتخلّق بالأسماء، وهو الذي يريده أهل زماننا اليوم بالحال. ونحن نقول به، ولكن لا نقول بأثره. لكن نقول أنّه يكون العبد متمكّنا منه بحيث لو شاء ظهوره لظهر به، لكن الأدب يمنعه لكونه يريد أن يتحقّق بعبوديّته[1] ويستتر بعادتِه؛ فلا ينكَر عليه أمرٌ، بحيث إذا رُئي في غاية الضعف ذُكِر اللهُ عند رؤيته: فذلك عندنا وليّ الله. فيكون في الكون مرحمةً، وهو قول النبيّ ﷺ في أولياء الله إنّهم: «الذين إذا رُءُوا ذُكِر الله» مِن صبْرِهم على البلاء، ومحنة الله لهم الظاهرة؛ فلا يرفعون رءوسهم لغير الله في أحوالهم. فإذا رُئي منهم مثل هذه الصفة ذُكِر الله، بكونه اختصّهم لنفسه. ومن لا علم له بما قلناه يقول: "الوليّ -صاحب الحال، الذي إذ رُئي ذكر الله- هو الذي يكون له التكوين والفعل بالهمّة، والتحكّم في العالم، والقهر، والسلطان؛ وهذه كلّها أوصاف الحقّ؛ فهؤلاء هم الذين إذا رُءُوا ذُكِر الله". وهذا قول مَن لا علم له بالأمور، وإنّ مقصود الشارع إنما هو ما ذكرناه.

وأمّا هذا القول الآخر، فقد يَنال التحكّم في العالم بالهمّة مَن لا وزن له عند الله ولا قيمة، وليس بوليّ. وإنما سئل النبيّ وأجاب بهذا عن أولياء الله، فقيل له: «من أولياء الله؟ فقال: الذين إذا رُءُوا ذُكِر الله» لَمّا طحنتهم البلايا وشملتهم الرزايا، فلا يتزلزلون ولا يلجئون لغير الله، رِضًى بما أجراه الله فيهم وأراده بهم. فإذا رأتهم العامّة على مثل هذا الصبر والرضا، وعدم

[1] ص ٨٧ب، وسبقت الكلمة في ق إشارة قريبة من لفظة: به

الشكوى للمخلوقين، ذَكرت العامّةُ اللهَ؛ وعلِمَتْ أنّ لله بهم عناية. وأصحاب الآثار قد يكونون أولياء، وقد تكون تلك الآثار التكوينيّة عن موازين معلومة عندنا، وعند[1] من يعرف همم النفوس وقوّتها، وانفعال أجرام العالم لها. ومَن خالط العزابيّة[2]، ورأى ما هم عليه من عدم التوفيق، مع كونهم يقتلون بالهمّة، ويَعزِلون ويتحكمون لقوّة هممهم. وأيضا لما في العالم من خواصّ الأسماء التي تكون عنها الآثار التكوينيات، عند مَن يكون عنده علم ذلك، مع كون ذلك الشخص مشركا بالله. فما هو من خصائص أولياء الله -تعالى- التأثيرُ في الكون، فما بقي إلّا ما ذكرناه.

[1] ص ٨٨
[2] العزابية: ذكر ابن خلدون أنهم فرقة من الخوارج. [انظر تاريخ ابن خلدون (٧ / ٤٨)]

الباب الثالث والتسعون ومائة
في معرفة المقام

إنَّ المَقَـامَ مِـنَ الأَعْمَـالِ يُكْتَسَـبُ ... لَهُ التَّعَمُّلُ فِي التَّحْصِيْلِ وَالطَّلَبُ
بِـهِ يَكُـونُ كَمَالُ العَـارِفِينَ وَمَـا ... يَرُدُّهُمْ عَنْهُ لَا سِتْرٌ وَلَا حُجُبُ
لَهُ الدَّوَامُ وَمَـا فِي الغَيْـبِ مِـنْ عَجَـبٍ ... الحُكْمُ فِيْهِ لَهُ والفَضْلُ والنَّدَبُ[1]
هُـوَ النِّهَايَـةُ والأَحْـوالُ تابِعَـةٌ ... وَمـا يُجَلِّيْـهِ إلَّا الكَـدُّ والنَّصَـبُ
إنّ الرسولَ مِنَ اجْلِ الشُّكْرِ قَدْ وَرِمَتْ ... أَقْدَامُـهُ وَعَـلاهُ الجَهْـدُ والتَّعَـبُ

اعلم[2] أنّ المقامات مكاسب؛ وهي استيفاء الحقوق المرسومة شرعا على التمام. فإذا قام العبد في الأوقات بما تعيَّن عليه من المعاملات، وصنوف المجاهدات والرياضات التي أمره الشارع أن يقوم بها، وعيَّن نعوتها وأزمانها، وما ينبغي لها، وشروطها التماميّة والكماليّة الموجبة صحّتها: فحينئذ يكون صاحبَ مقام، حيث أنشأ صورتَه كما أُمِر. كما قيل له: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[3] فأقاموا نشأتها صورةً كاملة، فخرجت طائرا، مَلَكا، روحا، مقدَّسا؛ فلم يكن له استقرار دون الحقّ. ثمّ ينتقل هذا العبد إلى مقام آخر لينشئ أيضا صورته؛ وبهذا يكون العبد خلّاقا. هذا معنى المقام. ولم يختلف أحد من أهل الله أنّه ثابت غير زائل، كما اختلفوا في الحال.

وليس الأمر عندنا على إطلاق ما قالوه، بل نحتاج إلى تفصيل في ذلك، وذلك لاختلاف حقائق المقامات؛ فإنّها ما هي على حقيقة واحدة. فمن المقامات ما هو مشروط بشرط، فإذا زال الشرط زال (المقام)، كالورع لا يكون إلّا في المحظور أو المتشابه، فإذا لم يوجَد أحدهما أو كلاهما فلا ورع. وكذلك الخوف والرجاء والتجريد، الذي هو قطع الأسباب، وهو ظاهر التوكّل عند العامّة.

[1] كتب في الهامش بقلم الأصل معناها: الأثر
[2] ص ٨٨ب
[3] [الأنعام : ٧٢]

ومن المقامات ما هو ثابت إلى الموت ويزول؛ كالتوبة ومراعاة التكليفات المشروعة. ومن المقامات ما يصحب العبد في الآخرة إلى أوّل دخول الجنّة[1]، كبعض المقامات المشروطة من الخوف والرجاء. ومن المقامات ما يدخل معه الجنّة؛ كمقام الأُنس والبَسط والظهور بصفات الجمال. فالمقام هو ما يكون للعبد فيه إقامة وثبات، وهو عنده لا يبرح. فإن كان مشروطا، وجاء شرطه، أظهره ذلك الوقت لوجود شرطه، فهو عنده مُعَدٌّ. فلذلك قيل فيه إنّه ثابت، لا أنّه يستعمل في كلّ وقت، فافهم.

[1] ص ٨٩

الباب الرابع والتسعون ومائة
في معرفة المكان

نَفْيُ المَقَامِ هُوَ المَكَانُ وإنّهُ　　لِلْيَثْرِبِيِّ بِسُورَةِ الأَحْزَابِ
مَنْ كانَ فِيْهِ يَكونُ مَجْهُولًا لِذَا　　ما نالَهُ أَحَدٌ بِغَيْرِ حِجَابِ
رَبُّ المَكَانِ هُوَ الذِي يُدْعَى، إذا　　دُعِيَ الرِّجالُ، بِسَيِّدِ الأَحْبابِ
ولَهُ الوَسِيْلَةُ لا تَكُونُ لِغَيْرِهِ　　وَهُوَ المُقَدَّمُ مِنْ أُوْلِي الأَلْبَابِ
وَهُوَ الإمامُ وَما لَهُ مِنْ تابِعٍ　　وَهُوَ المُصَرِّفُ حاجِبُ الحُجَّابِ

قال[1] -تعالى-: ﴿يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾[2] وقال -تعالى- في إدريس: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾[3] والمكان نعتٌ إلهيّ في العموم والخصوص. أمّا في العموم فقوله: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[4]، وأمّا في الخصوص فقوله: «وسعني قلب عبدي المؤمن»، وأمّا عموم العموم فأن يكون بحيث أنت، وهو قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[5] فذكر الأينيّة. والمكان في الذوات كالمكانة في المراتب. والمكان عند القوم: منزلةٌ في البساط هي لأهل الكمال الذين جازوا المقامات والأحوال والجلال والجمال، فلا صفة لهم، ولا نعت، ولا مقام، كأبي يزيد (البسطامي).

اعلم أنّ عبور المقامات والأحوال هو من خصائص المحمّديّين، ولا يكون المكان إلّا لأهل الأدب، جلساء الحقّ على بساط الهيبة، مع الأنس الدائم. لأصحابه الاعتدال والثبات والسكون، غير أنّ لهم سرعةَ الحركات في الباطن في كلِّ نفس، فـ﴿تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[6]. إن تجلّى لهم الحقّ في صورة محدودة أطرقوا، فرأوه في إطراقهم،

١ ص ٨٩ب
٢ [الأحزاب : ١٣]
٣ [مريم : ٥٧]
٤ [طه : ٥]
٥ [الحديد : ٤]
٦ [النمل : ٨٨]

مقلّبًا أحوالهم على غير الصورة التي تجلّى لهم فيها، فأورثهم الإطراقَ. فَهُمْ بين تقييد وإطلاق، لا مقام يحكم عليهم؛ فإنّه ما ثَمّ. فهم أصحاب مكان في بساط النشأة، وهم أصحاب مكانة في عدم القرار. فهم من حيث مكانتهم متنوّعون، ومن حيث مكانهم ثابتون. فهم بالذات في مكانهم، وهم بالأسماء الإلهيّة في مكانتهم.

فمن الأسماء؛ لهم المقام المحمود، والمكانة الزلفى في اليوم المشهود[1]، والزَّوْر، والوفود. ومِن الذات لهم المكان المحدود، والمعنى المقصود، والثبات على الشهود، وحالة الوجود، ورؤيته في كلّ موجود: في سكون وخمود. يشهدونه في العماء، بالعين التي يشهدونه بها في الاستواء، بالعين التي يشهدونه بها في السماء الدنيا، بالعين التي يشهدونه بها في الأرض، بالعين التي يشهدونه بها في المعيّة، بالعين التي يشهدونه بها في ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2]. وهذا كلّه من نعوت المكان.

وأمّا شهودهم من حيث المكانة؛ فتختلف عيونهم باختلاف النِّسب. فالعين التي يشهدونه بها في كذا؛ ليست العين التي يشهدونه بها في أمر آخر. والمشهود في عين واحدة، والشاهد من عين واحدة، والنظرة تختلف باختلاف المنظور إليه. فمنّا من يرى اختلاف النظر لاختلاف المنظور، ومنّا مَن يرى اختلاف المنظور لاختلاف النظر، وكُلٌّ له شرب معلوم.

فالمكان يطلب: «فَرَغَ ربُّكَ»، والمكانة تطلب: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[3]، و﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾[4] فجاء بلفظ الثقلين إعلاما مَن خاطَب، ومَن يريد. ونحن مركَّبون من ثقيل وخفيف. فالخفيف للمكانة، والثقيل للمكان: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[5]. فثبتت الرحمة، فلم تزل، وأثّرتْ في النزول إلى السماء الدنيا؛ فما نزل ليسلِّط عذابا، وإنما نزل ليقبَل تائبا، ويجيب داعيا، ويغفر لمستغفِر، ويعطي سائلا. فذكر[6] هذا كلّه ولم يذكر شيئا من القهر؛ لأنّه نزل من عرش الرحمن.

١ ص ٩٠
٢ [الشورى : ١١]
٣ [الرحمن : ٢٩]
٤ [الرحمن : ٣١]
٥ [طه : ٥]
٦ ص ٩٠ب

فالمكانُ رحمةٌ حيث كان؛ لأنّ فيه استقرار الأجسام من تعب الانتقال. ألا تراهم في حال العذاب كيف وصفهم بالانتقال بتبديل الجلود، والتبديلُ انتقالٌ إلى أن يفرغ الميقات. والأمر الحقيقيّ للمكانة؛ فإنّه لا يصحّ الثبوت على أمر واحد في الوجود. فالمكان ثبوت في المكانة. كما نقول في التمكين: إنّه تمكين في التلوين، لا أنّ التلوين يضادّ التمكين، كما يراه من لا عِلم له بالحقائق. وللتمكين باب يرد بعد هذا -إن شاء الله-.

الباب الخامس والتسعون ومائة
في معرفة الشطح

الشَّطْحُ دَعْوَى فِي النُّفُوسِ بِطَبْعِهَا	لِبَقِيَّـــةٍ فِيْهَـــا مِـــنَ آثارِ الهَـــوَى
هَـذَا إِذا شَـطَحَتْ بِقَـوْلٍ صادِقٍ	مِنْ غَيْرِ أَمْرٍ عِنْدَ أَرْبابِ القُوَى[1]

اعلم -أيّدك الله- أنّ الشطح كلمةُ دعوى بحقٍّ، يفصح عن مرتبته التي أعطاه الله من المكانة عنده، أَفصحَ بها عن غير أمر إلهيّ، لكن على طريق الفخر -بالراء-. فإذا أُمِر بها فإنّه يفصح بها تعريفا عن أمر إلهيّ، لا يَقصِد بذلك[2] الفخر. قال ﷺ: «أنا سيّد ولد آدم ولا فخر» يقول: ما قصدتُ الافتخار عليكم بهذا التعريف، لكن أنبأتُكم به لمصالح لكم في ذلكم[3]، ولتعرفوا منّة الله عليكم برتبة نبيّكم عند الله.

فالشطح زلّة المحقّق[4]؛ إذا لم يؤمر به. فيقولها كما قالها ﷺ ولهذا بيَّن فقال: «ولا فخر» فإنّي أعلم أنّي عبد الله كما أنتم عبيد الله، والعبد لا يفتخر على العبد، إذا كان السيّد واحدا. وكذا نطق عيسى، فبدأ بالعبوديّة وهو بمنزلة قوله ﷺ: «ولا فخر» فقال لقومه في براءة أُمّه، ولِمَا علم من نور النبوّة التي في استعداده، أنّه لا بدّ أن يقال فيه أنّه ابن لله، فقال: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾. فبدأ في أوّل تعريفه، وشهادته في الحال الذي لا ينطق مثله في العادة: فما أنا ابنٌ لأحد؛ فأمّي طاهرةٌ بتولٌ، ولست بابنٍ لله، كما أنّه لا يقبل الصاحبة لا يقبل الولد، ولكني: ﴿عَبْدُ اللَّهِ﴾ مثلكم ﴿آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾[5] فنطق بنبوّته في وقتها عنده، وفي غير وقتها عند الحاضرين. لأنّه لا بدّ له في وقت رسالته أن يُعلم بنبوّته، كما جرت عادة الله في الأنبياء قبله. فهم مأمورون بكلّ ما يظهر عليهم ومنهم، من الدعاوى الصادقة التي تدلّ على المكانة الزلفى، والتميّز عن الأمثال

[1] أثبت فوقها بقلم آخر: "النهى" مع إشارة التصويب
[2] ص ٩١
[3] س، ه: ذلك
[4] ق: "المحققين" ومقابلها في الهامش بقلم آخر: "المحقق"
[5] [مريم : ٣٠]

والأشكال بالمرتبة المثلى عند الله ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا﴾ أي محلًّا وعلامةً على زيادات الخير عندكم[1] ﴿أَيْنَ مَا كُنتُ﴾[2] يعني في كلّ حال من الأحوال ما تختصّ البركة بسببي فيكم في حال دون حال. وذكرها كلّها بلفظ الماضي وهو يريد الحال والاستقبال.

فما كان منه في الحال: فنطقه شهادة ببراءة أُمّه، وتنبيها وتعليما لمن يريد أن يقول فيه إنّه "ابن الله" فنزّه الله. وهو نظير براءةِ أُمِّه مما نسبوا إليها. فهو في جناب الحقّ تنزيه، وفي جناب الأمّ تبرئة. ويدلّ لفظ الماضي فيه و﴿أَيْنَ مَا كُنتُ﴾ أن يكون له التعريف بذلك من الله، كما كان لمحمد ﷺ لمّا قال: «كنت نبيّا وآدم بين الماء والطين» فعلم مرتبته عند الله. وآدم ما وُجدتْ صورته البدنيّة. وأعلم عيسى بلفظ الماضي أنّ الله: آتاه الكتاب، وأوصاه بالصلاة والزكاة ما دام في عالم التكليف والتشريع، وهو قوله: ﴿مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ يريد حياة التكليف في ظاهر الأمر عند السامعين، ويريد عندنا: هذا، وأمرا آخر وهو قوله -تعالى- في عيسى- إنّه: كلمة الله، والكلمة جمع حروف. وسيأتي علم ذلك في باب النفس -بفتح الفاء-.

فأخبر أنّه: آتاه الكتاب، يريد الإنجيل، ويريد مقام وجوده من حيث ما هو كلمة. والكتابُ ضمُّ حروف رقميّة لإظهار كلمة، أو ضمُّ معنى إلى صورة حرف يدلّ عليه. فلا بدّ من تركيب. فلهذا ذكر أنّ الله أعطاه الكتاب، مثل قوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[3] ويريد بالوصيّة بالصلاة والزكاة: العبادة[4]. كما تدلّ على العمل هي على العبادة أدلّ: لأنّها لا تفتقر في كونها عبادة إلى بيان، وإذا أُريدَ بها العمل احتيج إلى تعيين ذلك العمل، وبيان صورته حتى يقيم نشأته هذا المكلّف به. فإذا كانت العبادةُ دلَّ على أنّه لا يزال حيّا أينما كان، وإن فارق هذا الهيكل بالموت؛ فالحياة تصحبه لأنّها صفة نفسيّة له، ولا سيما وقد جعله روحَ الله.

ثمّ ذكر أنّه برٌّ بوالدته، أي محسن إليها. فأوّل إحسانه أنّه برّأها مما نُسب إليها في حالةٍ لا يشكّون في أنّه صادق، في ذلك التعريف. ثمّ تمّم فقال: ﴿وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا﴾[5] فإنّ الجبروت،

١ ص ٩١ب
٢ [مريم : ٣١]
٣ [طه : ٥٠]
٤ ص ٩٢
٥ [مريم : ٣٢]

وهو العظمة، تناقض العبودة، وهو قوله: إنّه ﴿عَبْدُ اللَّهِ﴾. ويريد بقوله: ﴿جَبَّارًا﴾ أي لا أُجْبِر الأمّة التي أُرسلُ إليها بالكتاب والصلاة والزكاة، إنما أنا مبلّغ عن الله لا غير، لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ فأكون جبّارا فأجبر وأبلّغ عن الله، كما قال: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾[1] ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾[2] ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾[3].

فقوله: ﴿مُذَكِّرٌ﴾ والمذكِّر لا يكون إلّا لمن كان على حالة منسيّة، ولو لم يكن كذلك لكان معلّما، لا مذكّرا. فدلّ أنّه لا يذكّرهم إلّا بحال إقرارهم بربوبيّة -تعالى- عليهم حين قبض الذرّيّة من ظهر آدم، في الميثاق الأوّل. ثمّ قال: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ﴾[4] بما نطقتُ فيكم به من أنّي عبد الله، فسلمت[5] من انتساب وجودي إلى سِفاح أو نكاح، ﴿وَيَوْمَ أَمُوتُ﴾ فأسلَم من وقوع القتل الذي ينسب إلى مَن يزعم أنّه قتلني، وهو قول بني إسرائيل: ﴿إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ فأكذبهم الله، فقال: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾[6] فقال لهم: إنّ السلام عليه يوم يموت سالما من القتل؛ إذ لو قُتِلَ قُتِل[7] شهادة، والشهيد حيٌّ غير ميّت، ولا يقال فيه: إنّه ميّت. كما ورد النهي عن ذلك عندنا، وكذلك لم يزل الأمر.

فأخبر أنّه يموت ولا يُقتل. فذكر السلام عليه يوم يموت، ثمّ ذكر أنّ السلام عليه يوم يُبعث حيّا، يعني في القيامة، وهو موطن سلامة الأبرياء من كلّ سوء؛ مِثل الأنبياء وغيرهم من أهل العناية. فهو صاحب سلامة في هذه المواطن كلّها. وما ثَمّ موطن ثالث: ما هي إلّا حياة دنيا، وحياة أخرى بينهما موت. فهذه كلّها لو لم تكن عن أمر إلهيّ لكانت من قائلها شطحات: فإنّها كلماتٌ تدلّ على الرتبة عند الله، على طريق الفخر بذلك على الأمثال والأشكال. وحاشا أهل الله أن يتميّزوا عن الأمثال، أو يفتخروا.

ولهذا كان الشطحُ رعونةَ نفس، فإنّه لا يصدر من محقّق أصلا. فإنّ المحقّق ما له مشهود

١ [المائدة : ٦٧]
٢ [النور : ٥٤]
٣ [الغاشية : ٢١، ٢٢]
٤ [مريم : ٣٣]
٥ ص ٩٢ب
٦ [النساء : ١٥٧]
٧ ثابتة في الهامش بقلم الأصل

سِوَى ربّه، وعلى ربّه ما يفتخر وما يدّعي، بل هو ملازم عبوديّته، مهيّأً لما يَرِد عليه[1] من أوامره، فيسارع إليها، وينظر جميع مَن في الكون بهذه المثابة. فإذا شطح فقد انحجب عمّا خُلِق له، وجهل نفسه وربّه، ولو انفعل عنه جميع ما يدّعيه من القوّة: فيحيي ويميت، ويولّي ويعزل؛ وما هو عند الله بمكان. بل حكمه في ذلك حكم الدواء المسهّل أو القابض، يفعل بخاصيّة الحال، لا بالمكانة عند الله. كما يفعل الساحر بخاصيّة الصنعة في عيون الناظرين: فيخطف أبصارهم عن رؤية الحقّ، فيما أتَوا به.

وكلُّ مَن شطح فعن غفلةٍ شَطَح. وما رأينا ولا سمعنا عن وليّ ظهر منه شطحٌ لرعونة نفس، وهو وليٌّ عند الله، إلّا ولا بدّ أن يفتقر ويذلّ، ويعود إلى أصله، ويزول عنه ذلك الزهو الذي كان يصول به؛ فذلك لسان حال الشطح. هذا إذا كان بحقٍّ هو مذموم، فكيف لو صدر من كاذب؟ فإن قيل: وكيف صورة الكاذب في الشطح، مع وجود الفعل والأثر منه؟ قلنا: نِعْمَ ما سألتَ عنه. أمّا صورة الكاذب في ذلك؛ فإنّ أهل الله ما يؤثّرون إلّا بالحال الصادق، إذا كانوا أهلَ الله، وذلك المسمّى شطحا عندهم، حيث لم يقترن به أمرٌ إلهيٌّ أمرَ به، كما تحقّق ذلك عن الأنبياء -عليهم السلام-. فمِن الناس من يكون عالما بخواصّ الأسماء، فيظهر بها الآثار العجيبة والانفعالات الصحيحة، ولا يقول إنّ ذلك عن أسماء عنده، وإنما يظهر ذلك عند الحاضرين أنّه من[2] قوّة الحال، والمكانة عند الله، والولاية الصادقة. وهو كاذب في هذا كلّه. وهذا لا يسمّى[3] شطحا، ولا صاحبه شاطحا. بل هو كذبٌ محضٌ ممقوتٌ. فالشطح كلمة صادقة، صادرة من رعونة نفسٍ عليها بقيّة طبع، تشهد لصاحبها ببعده من الله في تلك الحال. وهذا القدر كافٍ في معرفة حال الشطح.

١ ص ٩٣
٢ ص ٩٣ب
٣ مصحفة وكانت في ق: "وهو المسمى" وصوّبت: "وهذا لا يسمى"

الباب السادس والتسعون ومائة
في معرفة الطوالع

لا تَنْظُرَنَّ إلَى طَوالِعِ نُوْرِهِ   فَطَوالِعُ التَّوْحِيْدِ ما لا تُبْصَرُ
لَوْ أبْصَرَتْها كانَ شِرْكٌ ثَابِتٌ   فَبِهِ المُحَنَّكُ ذُو الحِجَى يَتَحَيَّرُ
إنّ المُجَرِّبَ لِلأمُورِ هُوَ الَّذِي   بِمِجَنِّهِ يَلْقَى فَلا يَتَأثَّرُ
وَمِجَنُّهُ نَصرُ الإلهِ فَعَيْنُهُ   فَبِهِ يَرَاهُ وَعَيْنُهُ لا تُبْصِرُ
الطَّمْسُ رَفْعُ الحُكْمِ لَيْسَ ذهابُهُ   فَهِيَ الوُجُودُ وَما سِوَاهَا مَظْهَرُ

الطوالع[1]، عند الطائفة، المصطلح عليها (هي) أنوارُ التوحيد تطلعُ على قلوب العارفين، فتطمس سائر الأنوار، وهذه أنوار الأدلّة النظريّة، لا أنوار الأدلّة الكشفيّة النبويّة؛ فالطوالع تطمس أنوار الكشف. وذلك أنّ التوحيد المطلوب من الله، الذي طلبه من عباده، وأوجب النظر فيه؛ إنما هو توحيد المرتبة؛ وهو كونه إلها خاصة، فلا إله غيره، وعلى هذا يقوم الدليل الواضح.

وعند بعض العقول فضول، من أجل القوى التي هي آلاته. فتعطيه في بعض الأمزجة -أمزجة تراكيبها- فضولا، يؤدّيه ذلك الفضول إلى النظر في ذات الله -وقد حجر الشرعُ التفكّر في ذات الله- فزلّ هذا العقل، في النظر في ذلك، وتعدّى وظلم نفسه: فأقام الأدلّة -على زعمه، وهي أنوار الطوالع- على أنّ ذات الإله لا ينبغي أن تكون كذا، ولا أن تكون على كذا، ونفت عنه جميع ما ينسب إلى المحدَثات -حتى يتميّز عندها- فجعلته محصورا غير مطلق، بما دلّت عليه أنوار أدلّته. ثمّ عدلتْ بعد ذلك إلى الكلام في ذوات صفاته، فاختلفت في ذلك أشعّة أنوارهم -أعني طرق أدلّتهم- على ما ذُكر في علم النظر. ثمّ عدلوا إلى النظر في أفعاله، فاختلفوا في ذلك، بحسب اختلاف أشعّة أنوارهم، مما قد ذُكِر وسُطِّر. وليس هذا الكتاب بمحلّ لما تعطيه أدلّة

١ ص ٩٤

الأفكار، فإنّه موضوع لما يعطيه الكشف[1] الإلهيّ، فلهذا لم نسردها على ما قرّرها أهلها في كتبهم. ثمّ عدلوا إلى النظر في السمعيّات.

وهو عِلمنا الذي نعوّل عليه في الحكم الظاهر، ونأخذ بالكشف الإلهيّ عند العمل بالتقوى، فيتولّى الله تعليمنا بالتجلّي: فنشهد ما لا تدركه العقول بأفكارها، مما ورد به السمع، وأحاله العقل، وتأوّله عقل المؤمن، وسلّمه المؤمن الصرف. فجاءت أنوار الكشف بأنّ هذه الذات التي حُجر التفكّر فيها: رأيناها على النقيض مما دلّت عليه العقول بأفكارها. فيشاهد صاحب الكشف: يمين الحقّ، ويد، ويديه، والعين، والأعين المنسوبة إليه، والقدم، والوجه. ثمّ (يشاهد) من النعوت: الفرح، والتعجّب، والضحك، والتحوّل من صورة إلى صورة. هذا كلّه شاهَدوه.

فالله الذي يعبده المؤمنون، وأهل الشهود من أهل الله؛ ما هو الذي يعبده أهل التفكّر في ذات الله. فَحُرموا العلم لكونهم عصوا الله ورسوله؛ في أن فكّروا في ذات الله، وتعدّوا مرتبة الكلام والنظر، في كونه إلها واحدا، إلى ما لا حاجة لهم به. وقد فعل ذلك من ينتمي إلى الله، كأبي حامد وغيره. وهي مزلّة قدم، وإن كان جعل ذلك سترا له، فإنّه قد نبّه في مواضع على خلاف ما أثبته، وبالجملة أساء الأدب.

فمن حكّم على نفسه فكره ونظرَه، وأدخل عقلَه تحت سلطان نَظرِه في[2] ذلك، وتخيّل أنّه على نور من ربّه في نظره، فطمس بأنوار أدلّته أعينَ أنوار ما جاء به أهلُ الشهود والكشف. فما جاء من ذلك عن رسول ونبيّ، في كتاب أو سنّة -وكان صاحب هذه الأنوار النظريّة مؤمنا صادقا في إيمانه- تأوّل ذلك في حقّ الرسول، حتى لا يرجع عن النظر بنور فكره، لأنّ اعتماده عليه، وهو الذي أنشأ في نفسه ربّا يعبده، كما ينبغي لنظره: فعبد عقلَه. ثمّ إنّه نقل الأمر في التأويل لقصوره، من التشبيه بالأجسام لحدوثها، إلى التشبيه بالمعاني المحدَثة أيضا. فما انتقل من محدَث إلّا إلى محدَث؛ فكان فضيحة الدهر عند المؤمنين، و(عند) الذين شاهدوا الأمر على ما هو عليه. وأصل ذلك كلّه أنّه نتيجة عن معصية الله، إذ قد نهاه رسول الله ﷺ الذي لا ينطق

١ ص ٩٤ب
٢ ص ٩٥

عن الهوى، عن التفكّر في ذات الله، فلم يفعل. جعلَنا الله وإيّاكم من أهل الشهود والوجود. فيا ليت هذا المؤمن -إذا لم يكن من أهل الشهود- أن يسلّمِ الأمر إلى الله، على علم الله فيه، ولا يتعدّى.

وأمّا إذا جاء بمثل هذه العلوم، غيرُ الرسول، عند هذا الناظر، كفّره وزندَقه وجهّلَه. وبهذا، بعينه، آمن به لمّا جاءه به الرسول؛ فأيّ حجاب أعظم من هذا الحجاب؟! فيقول له: الأمر على كذا. فيقول: هذا كُفْر. فإذا قلت له[1]: كذا ورد في الصحيح عن النبيّ عليه السلام، ما هو قولي؛ سكت، وقال: بعد أن جاء عن النبيّ ﷺ فله تأويلٌ ننظر فيه. فلا يقبله ذلك القبول، لولا رائحة هذا النظر الذي يرجوه في تأويله؛ فما أبعده من الحقّ المبين.

وقد يريد أصحابنا بالطوالع، طوالع أنوار الشهود، فتطمس أنوار الأدلّة النظريّة. فما كان ينفيه عقلا مجرّدا، عاد يثبته كشفا، ولم يُبق لذلك النور الفكريّ في عقله عينا ولا أثرا، ولا جعل له عليه سلطانا. فهذا معنى الطوالع.

١ ص ٩٥ب

الباب السابع والتسعون ومائة
في معرفة الذهاب

قُلُـوبُ العاشِـقِيْنَ لَهَـا ذهـابٌ   إذا هِيَ شاهَدَتْ مَنْ لا تَرَاهُ
وَذَا مِـنْ أَعْجَـبِ الأَشْـيَاءِ فِيْنَـا   نَـرَاهُ، وَمـا نَـرَاهُ إذا نَـرَاهُ
دَلِيْلِي إِذْ يَقُولُ: رَمَيْتَ عَبْدِيْ   فَلا تَعْجَبْ فَمَا الرَّامِي سِوَاهُ
كَذَا قَدْ جاءَ فِي القُرآنِ نَصًّا   لأَمْـرٍ فِي حُنَـيْنٍ قَـدْ دَهَـاهُ

حال[1] الذهاب عند الطائفة (هو) غيبةُ القلب عن حسّ كلّ محسوس، بمشاهدة المحبوب. وذلك -يا وليّ- أنّ القلب والباطن لا يتمكّنُ للعارف، فكيف للمحبّ أن يمرّ عليه نفَس ولا حال لا يكون المحبوب فيه مشهودا له بعين قلبه ووجوده؟! وما بقي حجاب إلّا في الحسّ، بإدراكه المحسوسات حيث يراها، ليست عين محبوبه، فيحجبه، فيطلب اللقاء لأجل هذا الحجاب.

فإذا ذهب المحسوس عن حسّه، في ظاهر الصورة -كما يذهب في حقّ النائم- انصرف الحسّ إلى الخيال، فرأى مثال محبوبه في خياله، وقرب من قلبه: فرآه من غير مثال. لأنّ الخيال ما بينه وبين المعنى واسطة ولا درجة، كما أنّه ليس بينه وبين المحسوس واسطة ولا درجة. فهو واسطة العِقد: إليه ينزل المعنى، وإليه يرتفع المحسوس. فهو يلقى الطرفين بذاته.

فإذا انتقل العارف أو المحبّ، من المحسوس إلى الخيال، قرب من معنى المحبوب: فشاهده في الخيال ممثَّلا ذا صورة، وشاهده وهو في الخيال، لَمّا عدل بنظره إلى حضرة المعاني المجاورة لحضرة الخيال، عاين المعنى مجرّدا عن المثال والصورة، ثمّ نظر إلى المثال وإلى المحسوس، فعلم أنّه لو تصوّر هذا المعنى في المحسوس، لكان جميع صور المحسوسات صورته. فغاب هذا المشاهِد عن شهود كلّ محسوس أنّه غير صورة[2] محبوبه، بل كلُّ محسوس صورةُ محبوبه، ولا بدّ. فذهب

[1] ص ٩٦
[2] ص ٩٦ب

عنه صورة المحسوس أنّها غير صورة محبوبه، فصار يشاهده في كلّ شيء.

فهذا هو الذهاب. ومنه المذهب الذي هو الطريق، سُمّي مذهبا للذهاب فيه. فهذا المحبّ ذاهبٌ في صور المحسوسات كلّها أنّها صورة عين محبوبه؛ فلا يزال في اتّصال دائم في عالم الحسّ، وفي حضرة الخيال، وفي حضرة المعاني. فله الذهاب في هذه الحضرات كلّها، وصارت مذهبا له حتى نفسه في جملة الصور؛ ولهذا يقول:

أَنَا مَنْ أَهْوَى   وَمَنْ أَهْوَى أَنَا

ومثل هذا قلنا في قصيدة:

أَنَا مُحِبِّي أَنَا حَبِيْبِي   أَنَا فَتَايَ أَنَا فَتَاتِي

وقد قلنا في هذا الباب أيضا من قصيدة:

فإِنِّي ما عَشِقْتُ غَيْرِي   فَعَيْنُ فَصْلِي هُوَ اتِّصالِي

الباب الثامن والتسعون ومائة[1]

في معرفة النفَس -بفتح الفاء-

نَفَسُ الأَكْوانِ مِنْ نَفَسِهْ	وَهْوَ وَحْيُ الحَقِّ فِي جَرَسِهْ
وكَلامُ الحَقِّ شاهدهُ	أَثَرٌ فِي الكَوْنِ مِنْ نَفَسِهْ
إنّ مُوْسَى قَبْلُ أَبْصَرَهُ	فِي اشْتِعالِ النارِ فِي قَبَسِهْ
مَعْدِنُ الراحاتِ فِيْهِ فَمِنْ	ناظِرٍ فِيْهِ وفِي حَرَسِهْ

كان[2] رسول الله ﷺ قبل أن يُعرَّف بعصمته من الناس، وهو قوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[3] إذا نزل منزلا يقول: «من يحرسنا الليلة؟» مع كونه يعلم أنّ الله على كلّ شيء حفيظ. وقال عليه السلام لمّا اشتدّ عليه كرب ما يلاقي من الأضداد: «إنّ نفَس الرحمن يأتيني من قِبَلِ اليمن» فكانت الأنصار.

اعلم أنّ الموجودات هي كلمات الله التي لا تنفد، قال -تعالى- في وجود عيسى عليه السلام إنّه: ﴿كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾[4] وهو عيسى عليه السلام. فلهذا قلنا: "إنّ الموجودات كلمات الله" من حيث الدلالة السمعيّة، إذ كان لا يصدّقنا كلّ أحد، فيما ندّعي فيه الكشف أو التعريف الإلهيّ.

والكلمات المعلومة في العُرف إنما تتشكل عن نظم الحروف من النفَس الخارج من المتنفّس المنقطّع في المخارج، فتظهر، في ذلك التقاطع، أعيان الحروف على نِسب مخصوصة؛ فتكون الكلمات. وبعد أن نبّهتك على هذا[5] لتجعل بالك لما نورده في هذا الباب.

فاعلم أنّ الله -سبحانه- ما استوى على عرشه إلّا بالاسم الرحمن، إعلاما بذلك، أنّه ما أراد بالإيجاد إلّا رحمة بالموجودين، ولم يذكر غيره من الأسماء، وذكر الاستواء على أعظم المخلوقات

١ أثبت في الهامش بقلم آخر: "ابتداء مقابلتنا للأصلين وتصحيح كل منهما بالأخرى. اتصلت المقابلة من أول أبواب المقامات وهي باب التوبة إلى آخر باب حضرات الأسماء. والحمد لله وحده"
٢ ص ٩٧
٣ [المائدة : ٦٧]
٤ [النساء : ١٧١]
٥ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب

إحاطة من عالم الأجسام. فإنّ الآلام ليس محلّها إلّا التركيب، وأمّا البسائط فلا تقبل في ذاتها قيام[1] معنى بها، بل هي عين المعنى، يدلّ على شمول الرحمة للعالم، وإن طرأت عوارض البلايا، فإنّها رحمة. كما ذكرنا في شرب الدواء الكره، ليس المقصود منه عذاب مَن شَرِبَهُ ولا إيلامه، وإنما المقصود من استعماله ما يؤول إليه مَن استعمله مِن الراحة والعافية.

ثمّ اعلم، بعد هذا، أنّ الحقّ تَسمّى بالظاهر والباطن. فالظاهر للصور التي يتحوّل فيها، والباطن للمعنى الذي يقبل ذلك التحوّل والظهور في تلك الصور. فهو ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ﴾[2] من كونه الباطن، ﴿وَالشَّهَادَةِ﴾ من كونه الظاهر. وقد أعلمتُك أنّ العالَم نسخة إلهيّة على صورة حقّ. ولذلك قلنا: عِلمُ الله بالأشياء (هو) عِلْمُهُ بنفسه، فلذلك حكمنا عليه بالصورة، وبذا وردت الأسماء الإلهيّة. وورد في الصحيح: «إنّ الله خلق آدم على صورته» وهو الإنسان الكامل، المختصر، الظاهر بحقائق الكون كلّه، حديثه وقديمه.

وجعل -سبحانه- النفَس يخرج من القلب للأمر الذي قد عُلِم وقرّرناه، فيجد المخارج إذا قصد المتنفّس الكلام، وإن لم يقصد الكلام كان النفَس بالحرف الهاوي خاصة، وما هو عندنا من الحروف، وهو يهوي على ثلاث مراتب: هويّا ذاتيا يعبّر عنه بالألف، وهو المسمّى عند القرّاء: الحرف الهاوي. فإذا مرّ بالأرواح العُلويّة في[3] هويّه، حدث له منها واو العلّة، وهو امتداد الهواء من المتنفّس عن ضمّ الحرف، وهو إشباع حركة الضمّ. وإذا مرّ بالأجسام الطبيعيّة السفليّة في هويِّهِ، حدث له من ذلك ياء العلّة، وهو امتداد الهواء من المتنفّس عن خفض الحرف، وهو إشباع حركة الخفض. لأنّ الخفض من العالم الأسفل. وما لهذا النفَس في هويِّهِ أكثر من هذه الثلاث المراتب، فاعلم ذلك. فحدثت رسالة المَلَك بالواو المضموم ما قبلها، وحدثت رسالة البشر بالياء المكسور ما قبلها، وكان الألف على الأصل عن الله، وهو سبب الأسباب كلّها.

١ ص ٩٧ب
٢ [الأنعام : ٧٣]
٣ ص ٩٨

ولَمّا ذكر الله عن نفسه أنّه ﴿الظَّاهِرُ﴾ وأنّه ﴿الْبَاطِنُ﴾ وأنّ له كلاما وكلمات، ذكر أنّ له نَفَسًا من الاسم "الرحمن" الذي به "استوى على العرش" ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾[1] وهو العارف مِن عباد الله مِن نَبِيٍّ وغيرِه ممن شاء الله من عباده، لأنّه قال: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾[2] فنكّر الأمر، ولم يعرّفه. فهو (أي العارف) نكرة في معرفة يعلمها هو، لا غيره. لأنّ الأمور معيَّنة عنده مفصَّلة، ليس في حقّه إجمال -ولا يصحّ- ولا مبهم، مع علمه بالمجمل في حقِّ مَن يكون في حقّه الأمر مجملا ومبهما، وغير ذلك.

فلمّا علمنا أنّ له (سبحانه) نفَسا، وأنّه الباطن، وأنّ له كلاما، وأنّ الموجودات كلماته، علمنا أنّ الله ما أعلمنا بذلك[3] إلّا لنقف على حقائق الأمور، بأنّا على الصورة؛ فنقبل جميع ما تنسبه الألوهة إليها على ألسنة رسلها وكتبها المنزّلة. وجعل النطق في الإنسان على أتمّ الوجود، فجعل له ثمانية وعشرين مقطعا للنفَس، يظهر في كلّ مقطع حرفا معيّنا، ما هو عين الآخر، ميّزه المقطع مع كونه ليس غير النفَس. فالعين واحدة من حيث أنها نفَس، وكثيرة من حيث المقاطع. وجعلها ثمانية وعشرين -لأنّ العالَم على ثمانية وعشرين من المنازل التي بحلول السيارة فيها وفي بروجها، وهي أمكنتها من الفلك المستدير، كأمكنة المخارج للنفَس لإيجاد العالَم وما يصلح له، والكلّ عالَم- أعطت هذه المقاطع التي أظهرت أعيان الحروف. ثمّ قسّم هذه المقاطع إلى ثلاثة أقسام: قسم أقصى، عن الطرف الأقصى الآخر. فالأقصى الواحد يسمّى حروف الحلق، وهو على طبقات. والأقصى الثاني: حروف الشفتين. وما بينهما حروف الوسط.

فإنّ الحضرة الإلهيّة على ثلاث مراتب: باطن، وظاهر، ووسط. وهو ما يتميّز به الظاهر عن الباطن، وينفصل عنه، وهو البرزخ. فله وجه إلى الباطن، ووجه إلى الظاهر، بل هو الوجه عينه، فإنّه لا ينقسم. وهو الإنسان الكامل: أقامه الحقّ برزخا بين الحقّ والعالَم، فيظهر بالأسماء[4] الإلهيّة فيكون حقّا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا. وجعله على ثلاث مراتب:

١ [الفرقان : ٥٩]
٢ [البقرة : ٢٦٩]
٣ ص ٩٨ب
٤ ص ٩٩

عقل، وحسّ -وهما طرفان- وخيال؛ وهو البرزخ الوسط بين المعنى والحسّ.

فلمّا عرّفَنا الله أنّه باطن وظاهر، وله نفَس وكلمة وكلمات، نظرنا ما ظهر عن ذلك، ولِمَ ينسب إلى ذاته النفَس وما يحدث عنه فقلنا: عين النفَس هو العماء، فإنّ نفَس المتنفِّس المقصود بالعبارة عنه ما يتنزّل منزلة الريح، وإنما يتنزّل منزلة البخار، فالنفَس هذا حقيقته حيث كان، فكان عنه العماء، كما يحدث العماء عن بخار رطوبات الأركان؛ فيصعد ويعلو؛ فيظهر منه العماء أوّلا؛ ثمّ بعد ذلك يكثف، والهواء يحمله، والريح تسوقه. فما هو عين الهواء، وإنما هو عين البخار. ولذلك جاء في صفة العماء الذي كان فيه ربّنا قبل خلق الخلق: «أنّه عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء» فذكر أنّ له الفوق وهو كون الحقّ فيه، والتحت وهو كون العالم فيه، فلم يكن ثَمّ غير نفَس الحقّ. ففيه يكون الهواء، وجرت الرياح ما بين زعزع ورخاء، وهي الحروف الشديدة والرخوة، وظهر عن[1] هذا النفَس أصوات الرعود كالحروف المجهورة، وهبوب النسيم وهي الحروف المهموسة. وظهرت الطباق في الأفلاك كالحروف المطبقة من تنفُّس الإنسان بالقول[2] إذا قصده. وهو في الإلهيّات: ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾[3]. فالحروف المطبقة في النفَس الإلهيّ وجود ﴿سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾[4] وكلّ موجود في العالم (هو) على جهة الانطباق. وأبرز في هذا النفَس الإلهيّ افتتاح الوجود بالكون، إذ كان ولا شيء معه، وجعلها في المتنفّس حقيقة الحروف المنفتحة.

ثمّ لَمّا أوجد العالم، وفتح صورته في العماء، وهو النفَس الذي هو الحقّ المخلوق به مراتب العالم وأعيانه، وأبان منازله؛ جعل منه عالم الأجسام كالحروف المنسفلة، لأنها من جانب الطبيعة، وهو حدّ الكون المظلم، وجعل منه عالم الأرواح وهو الحروف المستعلية في المتنفّس بالنفَس الإنساني، وكلّ ذلك كلمات العالم. فتسمّى في الإنسان حروفا من حيث آحادها، وكلمات من حيث تركيبها. كذلك أعيان الموجودات (هي) حروف من حيث آحادها، وكلمات

١ ق: "على" وكتبت "عن" فوقها
٢ ص ٩٩ب
٣ [النحل : ٤٠]
٤ [الملك : ٣]

من حيث امتزاجاتها، وجعل في النفَس الإلهيّ علّة الإيجاد من جانب الرحمة بالخلق، ليخرجهم من شرّ العدم إلى خير الوجود، فكان بالحرف الهاوي.

ثمّ أبان لهم، أيضا، بوجود ما يؤدّي إلى السعادة، ببعثه الرسول الملكي والبشري إرسال رحمة. فكانت حروف اللين في المتنفّس الإنساني، ثمّ أوجد في هذا النفس الصوت[1] عند خروجه من الباطن إلى الظاهر بطريق الوحي الذي شبّهه رسول الله ﷺ «سلسلة على صفوان» فكان في تنفّس الإنسان حروف الصفير، ثمّ انفشّ ذلك النفَس الإلهيّ على أعيان العالم الثابتة، ولا وجود لها، فكان مثل ذلك في الكلام الإنساني حروف التفشّي.

ثمّ إنّ النفَس الإلهيّ استطالت عليه الأكوان بالدعوى والتحكم، حيث عدّدت وكثّرت ما هو أحديّ العين، وهو في نفَس المتنفّس الإنساني الحرف المستطيل، وهو الضاد وحده، لأنّه طال حتى أدرك مخرج اللام.

ثمّ إنّ هذا النفَس الإلهيّ في إيجاد الشرائع قد جعل طريقا مستقيما، و(طريقا) خارجا عن هذه الاستقامة المعيّنة، ويسمّى ذلك تحريفا، وهو قوله: ﴿يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾[2] مع كونه ﴿إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[3] يقول: وإن تعدّد فالنفس يجمعه. فسمّي ذلك التحريف في نفَس المتنفّس الإنسانيّ: الحرف المنحرف. فخالط أكثر الحروف وهو اللام، وليس لغيره هذه المرتبة. وهو كبعض الأحكام الذي تجتمع فيه الشرائع. ثمّ إنّه ظهر في النفَس الإلهيّ في الصور الأمثال فلم يقع التمييز، فتَخيّل فيه التكرار، والحقيقة تعطي أنّه لا تكرار. فظهر في عالم الحروف البشريّة[4] الحرف المكرّر، وهو الراء. فإذا[5] كان النفَس يحمل الروائح، فيعرف أنّ خروجه على المشامّ، وهو المسمّى في الحروف في النطق الإنسانيّ: حروف الغُنّة، لأنّها من الخيشوم. وتمّت مراتب الحروف بكمالها، والحمد لله.

---

١ ص ١٠٠
٢ [البقرة : ٧٥]
٣ [هود : ١٢٣]
٤ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب وحرف خ
٥ ص ١٠٠ب

انتهى الجزء الثامن عشر ومائة، يتلوه في التاسع عشر ومائة: وقد رأينا من رجال الروائح جماعة، وكان عبد القادر منهم يَعرف الشخص بالشمّ.

الجزء التاسع عشر ومائة[1]

بسم الله الرحمن الرحيم[2]

وقد رأينا من رجال الروائح جماعة، وكان عبد القادر الجيلي منهم يعرف الشخص بالشمّ. أخبرني صاحبي أبو البدر عنه: أنّ (محمد) بن قائد الأواني جاء إليه، وكان ابن قائد يرى لنفسه حظّا في الطريق، فأخذ عبد القادر يشمّه نحو ثلاث مرّات، ثمّ قال له: لا أعرفك. فكان ذلك تربيةً في حقّه. فعلت همّة ابن قائد إلى أن التحق بالأفراد.

والنفَس أبدا أكثر ما يظهر حكمه في المحبّين العشّاق؛ هو مقامهم ومرتبتهم، ويضيفون ذلك إلى نفَس الرياح لا إلى نفَس الأرواح، كما قال بعضهم[3]:

ناشَـدْتُكَ اللهَ نَسِـيمَ الصَّـبَا   مِنْ أَيْنَ هَذَا النَّفَسُ الطَّيِّبُ

هَلْ أَوْدَعَتْ بُرْداكَ عِنْدَ الضُّحَى   مَكَانَ أَلْقَتْ عِقْدَهَا زَيْنَبُ

أَو نَاسَمَـتْ رِيّاكَ رَوْضَ الحِمَـى   وذَيْلُهَا مِـنْ فَوْقِهَا تُسْـحَبُ

فَهَـاتِ أَتْحِفْـنِي بِأَخْبَارِهَـا   فَعَهْـدُكَ اليَـوْمَ بِهَـا أَقْـرَبُ

هذه[4] الأبيات، على لطافتها ورقّتها، من أكثف ما قيل في عشق الأرواح، لأنّ نسيم الأرواح ألطف من نسيم الرياح، لأنّها بعيدة المناسبة عن عالم الطبيعة، والرياح ليست كذلك. فالأرواح إذا تنسّمت لا تسوق إلّا طيّبا، فإنّها تهبّ من الحضرة الذاتيّة من الغيب الأقدس، فلا تأتي إلّا بكلّ طيّب وطيّبة. والرياح ليست كذلك لأنها من عالم الطبيعة، فإن مرّت على خبيث جاءت بخبيث، وإن مرّت بطيّب جاءت بطيّب. ونسيم الأرواح إذا مرّ بخبيث ردّه طيّبا، وإذا مرّ بطيّب زاده طيبا. فلو كان هذا القائل عاشقا حقيقة، لا يتكلّم بدعوى زور، لم يجعل الطيب من زينب، وإن كانت طيّبة. فلو ذكر أنّ طيبها زاد به طيب المكان طيبا، وجعل محبوبته تنمّ

١ العنوان ص ١٠١ب، أما ص ١٠٠ فبيضاء

٢ البسملة ص ١٠٢

٣ هناك شبه إجماع في كتب الأدب أن القائل هو ابن الزقاق البلنسي (٤٩٠ - ٥٢٨ هـ / ١٠٩٦ - ١١٣٤م) وقال هذا الشعر في أبي بكر بن عبد العزيز صاحب بلنسية.

٤ ص ١٠٢ب

بأسرارها الرياحُ، فليست بمنيعة الحِمَى، وعالم الطبيعة يخترقها -وهو الريح- وأخذ يهجو الريح، حيث تعجّب: من أين له هذا النفَس الطيّب؟! فلو ساق الطيب بطريق المفاضلة بأن يقول: من أين هذا النفس الأطيب؟ فإنّه لم يكن الريح بأمر زائد على نفَس محبوبته، إذا حقّقتَ، لأنّها عين الطيب، حيث ظهر طيبٌ.

وسألني بعض أصحابي أن أشرح له هذه الأبيات، لو قالها عارف من المحبّين الإلهيين، فأجبته إلى ذلك. فأنا أشرحها -إن شاء الله-. ثمّ أعود إلى الكلام على تحقيق النفَس في هذا الباب فنقول[1] ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2]:

قوله يخاطب نسيم الصبا: "ناشدتك الله" اعلم أنّ الصَّبا هي ريح القبول، والصبا المَيْل، والميل قبول، وسمّيت الصبا قبولا، لأنّ العرب لمّا أرادت أن تعرّف الرياح حتى تجعل لها أسماء تذكرها بها، لِتعرف، فاستقبلت مطلع الشمس. فكلّ ريح هبّت عليها من جهة مطلع الشمس، استقبلته؛ إذ كان وجهه إلى تلك الجهة، فسمّاها قبولا. وما أتى إليه من الريح عن دبر، في حال استقباله ذلك، سمّاه دبورا، وهي الريح الغربيّة. وما أتاه منها في هبوبها عن الجانب الأيمن، سمّاه جنوبا. وعن جانب الشمال، سمّاه شمالا. وكلّ ريح بين جهتين من هذه الجهات تهبّ، سمّاها نكباء؛ من النكوب، وهو العدول. أي عدلت عن هذه الأربع الجهات. والنسيم أوّل هبوب الريح، والشيء المستلذّ إذا فاجأك ابتداء، فهو ألذّ من استصحابه، مثل قوله[3]:

أَحْلَى مِنَ الأَمْنِ عِنْدَ الخَائِفِ الوَجِلِ

ولهذا؛ نعيمُ الجِنانِ جديدٌ في كلّ نفَس. فلذلك ما ناشد إلّا النسيم لالتذاذه به، وجعله: نسيم الصّبا لأنّها ريح شرقيّة، قبُول. فأعطته الريح من أخبارها، بما جاءت به من طيبها، ما يعطيه قبولها لو أقبلت، ورؤيتها لو طلعت عليه، كما تطلع الشمس. لأنّ الصّبا ريح شرقيّة، والشروق

١ ص ١٠٣

٢ [الأحزاب : ٤]

٣ القائل هو الوأواء الدمشقي (ت ٣٨٥هـ)

طلوع الشمس، والإشراق ضوء الشمس. وقوله: "ناشدتك" أي طالبتك مقسما[1] بالله، والناشد (هو) الطالب، فهو كالمستفهِم. وهذا يدلّك على قلّة معرفته بمحبوبه، حيث جعل له أمثالا، لقوله: من أين هذا النفس الطيّب؟ فإنّه ثمّ مَن له أنفاس طيّبة. فلو استفرغ في شغله بمحبوبه، ولم ير مشهودا له سِوَاه، ما استفهم. إذ كلّ من استفهم، فقد أحضر ذلك في ذهنه.

فهذا شاعر أحضر الاشتراك في ذهنه، فشهد على نفسه بنقصان المعرفة، إن كان عارفا، ونقصان المحبّة، إن كان محبّا عاشقا. فإن أراد من المحبوب كثرة وجوهه، وتجلّيه في أعيان متعدّدة، كالأسماء الإلهيّة لله -مع كونه ذاتا واحدة، ومع هذا فله تسعة وتسعون اسما، فما فوق ذلك- فيريد: في أيّ اسم كان، لَمّا هبّت هذه الريح؛ وهي نسمة قبول إلهيّ، لطيفة الهبوب، أورثت في القلب لطفا ورقّة بهبوبها؟. فاستفهم الريح لما جاءت به من الطيب المستلذّ فقال:

هَلْ أَوْدَعَتْ بُرْداكَ عِنْدَ الضُّحَى   مَكَانَ أَلْقَتْ عِقْدَها زَيْنَبُ

اعلم أنّ هذا البيت من أدلّ دليل على أنّه ليس بمحبّ، وأنّ هذا القول هو إلى هجاء المحبوب أقرب منه إلى الثناء والمدح. وذلك أنّه لمّا جاءته الريح بهذا النفس الطيّب، أضاف ذلك الطيب إلى ما حصل للمكان، الذي ألقت عقدها زينب فيه.

فهو ثناء على العِقد. فإنّه يريد أنّ عِقدها كان عنبريّة، ذا طيب، فطاب المكان بذلك العقد[2]. وما ذكر أنّ العِقد إنما[3] اكتسب الطيب من روائح زينب، أو عرفها، أو أنفاسها. فلو سلك في كلامه أنّ طيب المكان (إنما كان) مما تنفّست فيه زينب. فلو قال مثل ما قلنا:

هَلْ أَوْدَعَتْ بُرْداكَ عِنْدَ الضُّحَى   طِيبَ مَكانٍ طَيَّبَتْ زَيْنَبُ
أَنْفاسُـهُ مِـنْ طِيْـبِ أَنْفاسِـهَا   فَطِيْبُها مِنْ طِيْبِهِ أَعْجَبُ

ولنا في هذا المعنى في غير هذا الرويّ:

ما الطِّيبُ فِي المِسْكِ إلّا طِيبُ ريّاها   والنُّورُ فِي الشَّمْسِ إلّا مِنْ مُحَيَّاها

١ ص ١٠٣ب
٢ "فإن يريد... العقد" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٣ ص ١٠٤

الخُلْدُ مَأْوَى الحِسانِ الحُوْرِ تَسْكُنُهُ   وذَاتُهـا لِجِنـانِ الخُـلْدِ مَأْوَاهـا

وأمّا قوله بعد هذا:

أَو ناسَمَتْ رَيّاكَ رَوْضَ الحِمَى   وذَيْلَها مِنْ فَوْقِها[1] تُسْحَبُ

فهذا مثل الأوّل. جعل الطيب للروض، من ذيل زينب، لَمّا سحبته على ذلك المكان، طاب من طيب ذيلها، وطيب ذيلها من طِيبٍ طيّبَتْ ثيابَها[2] به. مثل العِقد سواء. فما ذكر ما يدلّ على أنّ طيب هذه الأماكن من طيب أنفاسها، وإذا كان هذا فلا يطيب إلّا من ليس بطيّب، أو ليس[3] له ذلك الطيب. ولذا قلنا: لو قال النفس الأطيب، لا الطيّب، لكان أشعر وأثبت في المدح. ثمّ قوله للنسيم:

فَهَاتِ أَتْحِفْنِي بِأَخْبارِها   فَعَهْدُكَ اليَوْمَ بِهَا أَقْرَبُ

كلام غير محقّق. فإنّ نسيم الريح ما له عهد قريب إلّا بالمكان وروض الحمى، لا بزينب. والطيب للمكان من العِقد، وللروض من الذيل. فلم ينقل هذا النسيم شيئا من طيبها المختصّ بذاتها، ولو كانت مشهودة للنسيم حين هبّ على المكان والروض بقوله: "وذيلها"، فذكر ما يدخله الاحتمال في الحال. فإنّه يحتمل أن يكون الحال في قوله: "وذيلها" أي في حال مرورها أكسبت هذا الروض الطيبَ من ذيلها، ويحتمل أن يكون شهود الريح لها في حال مرورها على روض الحمى وهذا بعيد، والأوّل أقرب. فإنّه لو مرّ بها مشاهِدا لها في حال انسحاب ذيلها على الروض، لنقل طيب ذيلها، لا طيب الروض من ذيلها. فدلّ أنّه ما شاهَدَها نسيمُ الريح، وإذا لم يشاهدها فليس عهده بها قريبا، وإنما عهده قريب بالمكان الذي مرّت عليه.

ثمّ فيه من النقص بقوله: "أَقربُ" وصفها بالأمر العام في كلّ طيب، إنّ المكان الذي يبقى فيه الطيب، إنما يكون قريبَ العهد[4] بالطيب، في جلوسه فيه أو مروره عليه، وهذا ليس بخصوص بها. بل لو قال: إنّ طيبها في المكان لا يزول، بعد أن اكتسبه منها، وأنّه بها بعيد

١ هناك إشارة فوقها وكتابة: "قه" لتقرأ: "فوقه"
٢ ص ١٠٤ب
٣ "بطيب أو ليس" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٤ ص ١٠٥

عهد، ومع هذا فالطّيب باق، لقوّة سلطانه، لكان أشعر. والنسيم ما نقل إليه إلّا طيب المكان والروض، فكان ينبغي أن يصدق، فكان يقول: "فعهدك اليوم به أقرب" يعني بالمكان، أو بكلّ واحد منهما يعني الروض والمكان، أو يقول: بهم أقرب. فكذب بقوله: بها أقرب.

ثمّ إنّه لا يلزم طيب المكان ولا طيب الروض من إلقاء العِقد ولا من طيب الذيل. قد يكون طيب الروض من الزهر، وطيب المكان من أمر آخر، مع وجود العقد فيه، وانسحاب الذيل على الروض. فهو قاصر بكلّ وجه.

فهذا شعر لطيف اللفظ مليح، وهو بالمعنى ليس بشيء. لأنّ جمال الشعر والكلام أن يجمع بين اللفظ الرائق، والمعنى الفائق، فيحار الناظر والسامع؛ فلا يدري: اللفظ أحسن، أو المعنى، أو هما على السّواء؟ فإنّه إذا نظر إلى كلّ واحد منهما أذهله الآخر من حسنه، وإذا نظر فيهما معًا حيّراه. فما يَستحسِن مثل هذا الشعر إلّا ذو قلب كثيف؛ فإنّ اللفظ كثيف، والمعنى لطيف.

وإذا كان المعنى قبيحا عند الصحيح النظر، لم يحجبه حسن اللفظ عن قبح المعنى. فإنّ مثاله عندي مثال من يحبّ صورة في غاية الحسْن، منقوشة[1] في جدار، مزيّنة بأنواع الأصبغة، تامّة الخَلْقِ لا روح لها. فإنّ المعنى لِلَّفظ كالروح للصورة؛ هو جمالها على الحقيقة. انظر في إعجاز القرآن، تجده كما ذكرنا: حسن النظم، مع توفير المعنى، وحسن مساقه، وجمع المعاني بعضها إلى بعض، في اللفظ الحسن النظم. الوجيز، مع وجود تكرار القصّة الموجب للملل، ولا تجد هذا في القرآن. فتجد مع تكرار القصّة الواحدة مثل قصص الأمم، كآدم، وموسى، ونوح، وغيرهم مما تكرّر بزيادة لفظ أو نقصه، ما تجد إخلالا في المعنى جملة واحدة. وسبب ذلك أنّه قول حقّ، ما فيه تزوير.

ولمّا أتينا على تنبيه ما في قول هذا الشاعر، مع كونه لم يخرج عن حقيقة هذا الباب في ذلك، فإنّه باب النفَس -بفتح الفاء- والشعر من الكلام، فهو من باب الأنفاس؛ فثَمَّ أنفاس يخرج معها تحقيق المعاني على ما هي عليه، في تركيب بعضها مع بعض، وثَمَّ أنفاس بالعكس.

١ ص ١٠٥ب

فلنرجع إلى النفَس الرحمانيّ الذي ظهر عنه حروفُ الكائنات وكلمات العالم، على مراتب مخارج الحروف من نفَس المتنفِّس الإنساني، الذي هو أكمل النشآت كلّها في العالم، وهي ثمانية وعشرون حرفا، لكلّ حرف اسم عيّنه المقطع، مقطع نفَسِه. فأوّلها الهاء وآخرها الواو. ومنها حروف مفردة المخرج، كالحرف المستطيل والمنحرف[1] والمكرّر. ومنها مشتركة في المخرج، كحروف الصفير. وإن كان بين المشترك تفاوت، فهو قريب، بعضه من بعض، يجد اللافظ الصحيح اللفظ، في حال التلفّظ بها، الفرق بين الحرفين المشتركين، كالطاء والتاء والدال. فهذه الثلاثة، وإن كانت من مخرج واحد، فهو على التقارب، لا على التحقيق. ولهذا اختلفت الألقاب عليه لاختلاف أحوالها في المخارج.

فيكون للحرف الواحد ألقاب متعدّدة، لدرجاتٍ له في النفَس عند التكوين منه، في مقطع الحرف، يمتاز به عن الذي يقاربه في المخرج، الذي أوجب له أن يقال فيه: إنّه مشترك. كحرف الصاد -غير المعجمة مثلا- فإنّه من الحروف المهموسة، ويشارك الكاف في الهمس، وهو من حروف الصفير، فهو يشارك الزاي في الصفير، وهو من الحروف المطبقة، فهو يشارك الطاء في الإطباق، وهو من الحروف الرخوة، فهو يشارك العين في الرخاوة، وهو من الحروف المستعلية، فهو يشارك القاف في الاستعلاء. فهذا حرف واحد اختلفت عليه ألقاب كثيرة، لظهوره في مراتب متعدّدة، قابِلٌ بذاته كلَّ مرتبة، صالحٌ لها. فاختلفت الاعتبارات، فاختلفت الأسماء. كذلك نقول في العقل الأوّل: عقلا، لمعنى يخالف المعنى الذي لأجله نسمّيه: قلَمًا، يخالف المعنى الذي لأجله نسمّيه: روحا، يخالف المعنى الذي لأجله[2] نسمّيه: قلبا.

والعَيْنُ واحِدَةٌ والحُكْمُ مُخْتَلِفٌ   لِذَا تَنَوَّعَتِ الأَرْوَاحُ والصُّوَرُ[3]

كذلك الحقُّ، أصلُ الوجود الواحد الأحد، الذي لا يقبل العدد. فهو وإن كان واحدَ العين، فهو المسمّى بالحيّ، القيّوم، العزيز، المتكبّر، الجبّار، إلى تسعة وتسعين اسمًا لِعينٍ واحدة،

١ ص ١٠٦
٢ ص ١٠٦ب
٣ ذكر في الهامش بقلم الأصل: بيت غير مقصود

وأحكام مختلفة. فما المفهوم من الاسم الحيّ، هو المفهوم من الاسم المريد، ولا القادر، ولا المقتدر. كما قلنا في حرف الصاد. وكذلك سائر الحروف. فخرجت الحروف من نفَس المتنفّس الإنساني، الذي هو أكمل النشآت، وبه ظهرت، وبنفَسه جميع الحروف، فكان على الصورة الإلهيّة بالنفَس الرحماني. وظهور حروف الكائنات وعالَم الكلمات، سَواء. وكمّلها النفَس الإنساني؛ ثمانية وعشرين حرفا محقّقة، لما صدر من النفَس الرحماني أعيان الكلمات الإلهيّة ثمانيا وعشرين كلمة، لكلّ كلمة وجوه. فصدر عن نفَس الرحمن، وهو العماء الذي كان فيه ربّنا، قبل أن يخلق الخلق.

فكان العماء كالنفَس الإنساني. وظهور العالم -في امتداده في الخلاء، بحسب مراتب الكائنات- كالنفَس الإنساني من القلب، وامتداده إلى الفم. وظهور الحروف في الطريق والكلمات، كظهور العالَم من العماء، الذي هو نفَس الحقّ الرحمن، في المراتب المقدّرة، في الامتداد المتوهّم، لا في جسم، وهو الخلاء الذي[1] ملأه العالَم. فكما كان أوّل حرف ظهر من أعيان العالم، من هذا النفَس، لَمّا طلب الخروج إلى الغاية، وهو نهاية الخلاء، كما كان غاية امتداد النفَس إلى الشفتين، فظهرت الهاء أوّلا[2]، والواو آخرا. وليس وراء ذلك حرفٌ يُعقل. فكان أجناس العالم منحصرة، وأشخاصه لا تتناهى وجودا. فإنّها تحدث ما دام السبب موجودا، والسبب لا ينقضي؛ فإيجاد أشخاص النوع لا ينقضي.

فأمّا حصر العالم على عدد الحروف، من أجل النفَس، في ثمانية وعشرين لا تزيد ولا تنقص، فأوّل ذلك العقل، وهو القلم. وهو قول النبيّ ﷺ: إنّه «أوّل ما خلق الله العقل» وفي خبر آخر: «أوّل ما خلق الله القلم» الحديث. فكان أوّل خلق خلقه الله من النفَس، الذي هو العماء القابل لفتح صور العالم فيه (هو) العقل، وهو القلم، ثمّ النفس -وهو اللوح- ثمّ الطبيعة، ثمّ الهباء، ثمّ الجسم، ثمّ الشكل، ثمّ العرش، ثمّ الكرسيّ، ثمّ الأطلس، ثمّ فلك الكواكب الثابتة، ثمّ السماء الأُولَى، ثمّ الثانية، ثمّ الثالثة، ثمّ الرابعة، ثمّ الخامسة، ثمّ السادسة، ثمّ السابعة، ثمّ كرة

١ ص ١٠٧
٢ ثابتة في الهامش بقلم الأصل

النار، ثمّ كرة الهواء، ثمّ كرة الماء، ثمّ التراب، ثمّ المعدن، ثمّ النبات، ثمّ الحيوان، ثمّ المَلَك، ثمّ الجنّ، ثمّ البشر، ثمّ[1] المرتبة. والمرتبة هي الغاية في كلّ موجود، كما أنّ الواو غاية حروف النفَس. وقصدتُ ذِكْر أسماء العالم، لا ترتيب وجوده. كما قُصِدَ، في أبجد هوز حطي كلمن صعفض قرست ثخذ ظغش، حصر الحروف، لا ترتيب وجودها في المخارج.

ولكلّ موجود، مما ذكرنا، مرتبة، وأحكام، ونِسَب معلومة عند العلماء بالله. وكلّ واحد له مقام معلوم، يتميّز به، لا يكون للآخر. كما أنّ له أمورا يشترك فيها مع غيره: خلقا وحكما. فأمّا في الخلق، فكأشخاص النوع الواحد، وأنواع الجنس الواحد. مثل الأفلاك، تشترك في الاستدارة الفلكيّة، وفي الجسميّة من حيث التركيب. وما ذكرنا إلّا ما يختصّ بعالم الدنيا. كما أنّه ما ذكرنا من الحروف إلّا ما يختصّ بالنفَس الإنساني اليوم، إذ لا نتكلّم إلّا في وجود، فإنّا لا نحيط بالله علما. فتكلّمنا على قدر ما أعطانا من العلم به. وليس في الإمكان أبدع ممّا خلق، لأنّه الصادق وقد قال: «إنّه خلق العالم على صورته» وأكمل منه فلا يكون. فأكمل من هذا العالم، فلا يكون. وقد وقعت لنا واقعة في هذا الباب من الحقّ قد تقدّم ذِكْرُها.

ثمّ لتعلم أنّ أقرب شبه بالنفَس، بل هو عين النفَس، حروف العلّة؛ وهو الألف، والواو المضموم ما قبلها، والياء المكسور مَا قبلها. وليست هذه الثلاثة الحروف، من الحروف الصحاح المحقّقة في الحرفيّة. هي[2] أجلّ من ذلك. وإطلاق الحرف عليها بطريق المجاز، وما يدلّ عليها إلّا الحرف، إذا انفتح وأَشبع الفتحة، أو ضُمّ فأشبع الضمّة، أو كُسِر فأشبع الكسرة. فذلك الدليل على إبراز هذه الحروف، كما كان العالم[3] من أجل حدوثه، الذي هو بمنزلة إشباع الحركات في الحروف، دليلا على وجود الحقّ، سَواء. فافهم ما ذكرناه.

وثُمّ إنّ الحروف لها خواصّ، هي عليها، أعطتها لها المخارج. فهي في النفَس مجموعة؛ إذ هو يجمعها، وفي أعيان الحروف والكلمات مفترقة. فإذا جرى النفَس من أوّل الحروف إلى غايتها،

١ ص ١٠٧ب
٢ ص ١٠٨
٣ ق: "الكلام" وهناك إشارة استبدال بقلم آخر "العالم"

فإنّه يفعل كلّ حرف يتأخّر وجوده -لتأخُّر مخرجه عند انقطاع النفَس- ما يفعله كلُّ حرف في مخرجٍ تقدّمه. فهو يحوي على قوّة كلّ حرفٍ تقدّمه، لأنّ النفَس مَرَّ في خروجه على تلك المخارج، إلى أن انقطع عند هذا المخرج، فنقل معه مرتبة كلِّ حرف، فظهرت في قوّة الحرف المتأخّر.

وآخر الحروف الواو. ففي الواو قوّة جميع الحروف. كما أنّ الهاء أقلّ في العمل من جميع الحروف، فإنّ لها البدْءَ. فكلمة "هو" جمعتْ جميع قوى الحروف في عالم الكلمات. فلهذا كانت الهويّة أعظم الأشياء فعلا.

وكذلك الإنسان آخر غاية النفَس والكلمات الإلهيّة في الأجناس. ففي الإنسان قوّة كلّ موجود في العالم، فله جميع المراتب. ولهذا اختصّ وحده بالصورة. فجمع بين الحقائق الإلهيّة وهي الأسماء، وبين حقائق العالم فإنّه[١] آخر موجود. فما انتهى لوجوده النفَس الرحمانيّ، حتى جاء معه بقوّة مراتب العالم كلّه. فيظهر بالإنسان ما لا يظهر بجزءٍ جزءٍ من العالم، ولا بكلّ اسمٍ اسمٍ من الحقائق الإلهيّة. فإنّ الاسم الواحد ما يعطي ما يعطي الآخر، مما يتميّز به. فكان الإنسان أكملَ الموجودات، والواو أكمل الحروف. وكذا هي في العمل عند من يعرف العمل بالحروف. فكلّ ما سِوَى الإنسان خَلْقٌ، إلّا الإنسان فإنّه خَلْقٌ وحقٌّ.

فالإنسان الكامل هو، على الحقيقة، الحقّ المخلوق به، أي المخلوق بسببه العالَم. وذلك لأنّ الغاية هي المطلوبة بالخلق المتقدّم عليها. فما خلق ما تقدّم عليها إلّا لأجلها وظهور عينها، ولولاها[٢] ما ظهر ما تقدَّمها. فالغاية هو الأمر المخلوق بسببه ما تقدَّم من أسباب ظهوره، وهو الإنسان الكامل. وإنما قلنا: الكامل، لأنّ اسم الإنسان قد يُطلق على المشبّه به في الصورة. كما تقول في زيد: "إنّه إنسان"، وفي عمرو: "إنّه إنسان". وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهيّة، وما ظهرت في عمرو: فعمرو على الحقيقة حيوان، في شكل إنسان. كما أشبهت الكرةُ الفلَكَ في الاستدارة. وأين كمال الفلك من الكرة؟! فهذا أعني بالكامل. فحاز الإنسانُ جميع المراتب برتبته،

١ ص ١٠٨ب
٢ ق، ه: ولولا

كما حازت الواو جميع قوى الحروف. فدلّ أنّ الواو كانت المطلوبة بالكلام، لِتوجد. فوُجِد بسببها جميع ما وُجِد في الطريق، باستعداد المخارج[١] من الحروف، حتى انتهى إلى الواو.

ثمّ لتعلم أنّ نفَس المتنفّس لم يكن غيرَ باطن المتنفّس، فصار النفَس ظاهرا، وهو أعيان الحروف والكلمات. فلم يكن الظاهر بأمر زائد على الباطن، فهو عينه. واستعداد المخارج لتعيين الحروف في النفَس (بمثابة) استعداد أعيان العالم الثابتة في نفَس الرحمن، فظهر عين الحكم الاستعداديّ، الذي في العالم الظاهر، في النفَس. فلهذا قال -تعالى- لنبيّه ﷺ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[٢] وقال للنفس المطمئنّة: ﴿ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً﴾[٣] كما قال: ﴿طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾[٤] أي: إن لم ترجعي راضية من ذاتك، وإلّا أُجْبِرتِ على الرجوع إلى ربّك. فتعلمي[٥] أنّك ما أنتِ أنتِ. وإذا رجعتْ راضية، فهي النفس العالمة، المرضيّة عند الله، فدخلتْ في عبادِه، فلم تُنسب ولا انتمتْ إلى غيره ممن ﴿اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾[٦] ودخلتْ في جنّته، أي في كنفه وستره. فاستترتْ هذه النفسُ به، فكان هو الظاهر، وهي غيبٌ فيه، فهي باطنة؛ إذ كانت هي عين النفَس، والنفَس باطن. فقامتْ للرحمن، بهذا النعت من الدخول، في الستر المضاف إليه بقوله: ﴿جَنَّتِي﴾ مقام الروح للجسم الصوريّ؛ فإنّه ستر عليه. فالجسم المشهود، والحكم للروح. فالظاهر الحقّ، والحكم للروح؛ وهو استعداد العالَم الذي أظهر الاختلافَ في[٧] الحقّ الظاهر. فهذا معنى قوله: ﴿ادْخُلِي جَنَّتِي﴾[٨] وأضافه إلى نفسه.

فـالرَّبُّ والمَرْبُـوبُ مُرْتَبِطـانِ ثَـنَّى الوُجُـودُ بِـهِ وَلَـيْسَ بِثَـانِ
ما إِنْ رَأَيْتُ وَلَا سَمِعْتُ بِمِثْلِهِ إِلّا الّذِي قـالُوهُ فِي "العُمَـرانِ"[٩]

١ ص ١٠٩
٢ [الأنفال : ١٧]
٣ [الفجر : ٢٨]
٤ [فصلت : ١١]
٥ في النسخ الثلاث: فتعلم
٦ [الفرقان : ٤٣]
٧ ص ١٠٩ب
٨ [الفجر : ٣٠]
٩ ذكر في الهامش بقلم الأصل: بيتان غير مقصودين

والقمران، يريدون: "أبو بكر وعمر، والشمس والقمر". ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1] فأثبت بالضمير، ونفى بالفعل، الذي هو "خَلَق". كما انتفى أبو بكر فلم يظهر له اسم في العُمَران، وأثبته ضمير التثنية، وهو قولهم: "العُمَران". فسبحان مَن أخفى عنه، حكمته فيه؛ فظهر في الوجود: العليم الذي لا يُعلم، كالرامي الذي ما رمى. فالحروف ليست غير النفَس، ولا هي عين النفَس. والكلمة ليست غير الحروف، وما هي عين الحروف.

والجَمْعُ حالٌ لا وُجودَ لِعَيْنِهِ   ولَهُ التَّحَكُّمُ لَيْسَ لِلآحادِ[2]

* * *

وَصْلٌ
(الاسم له معنى، وله صورة)

واعلم أنّ الله لَمّا قال: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[3] فجعل الأسماءَ الحسنى لله، كما هي للرحمن. غير أنّ هنا دقيقة: وهي أنّ الاسم له معنى، وله صورة. فَيُدعى "الله" بمعنى الاسم، ويُدْعى "الرحمن" بصورته. لأنّ الرحمن هو المنعوت بالنفَس، وبالنفَس ظهرت الكلماتُ الإلهيّة في مراتب الخلاء[4]، الذي ظهر فيه العالم؛ فلا ندعوه إلّا بصورة الاسم. وله صورتان: صورة عندنا من أنفاسنا، وتركيب حروفنا، وهي التي ندعوه بها، وهي أسماء الأسماء الإلهيّة، وهي كالخِلَع عليها. ونحن، بصورة هذه الأسماء التي من أنفاسنا، مترجِمون عن الأسماء الإلهيّة. والأسماء الإلهيّة لها صوَر من نفَس الرحمن، من كونه قائلا ومنعوتا بالكلام. وخلف تلك الصور؛ المعاني، التي هي لتلك الصور كالأرواح.

فصور الأسماء الإلهيّة، التي يذكر الحقُّ بها نفسَه بكلامه، وجودها من نفَس الرحمن﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾. وأرواح تلك الصور، هي التي للاسم "الله" خارجة عن حكم النفَس، لا تنعت بالكيفيّة. وهي لصوَر الأسماء النفَسيّة الرحمانيّة، كالمعاني للحروف.

١ [الصافات : ٩٦]
٢ ذكر في الهامش بقلم الأصل: بيت غير مقصود
٣ [الإسراء : ١١٠]
٤ ص ١١٠

ولَمّا علِمنا هذا، وأمرَنا أن ندعوه بأسمائه الحسنى، وخيَّرنا بين الله والرحمن؛ فإن شئنا دعوناه بصورة الأسماء النفَسيّة الرحمانيّة؛ وهي الهمم الكونيّة التي في أرواحنا، وإن شئنا دعوناه بالأسماء التي من أنفاسنا بحكم الترجمة؛ وهي الأسماء التي نتلفّظ بها في عالم الشهادة. فإذا تلفّظنا بها أحضرنا في نفوسنا: إمّا "الله" فننظر المعنى، وإمّا "الرحمن" فننظر صورة الاسم الإلهيّ النفَسيّ الرحمانيّ. كيفما شئنا فعلنا. فإنّ دلالة الصورتين، منّا ومن الرحمن، على المعنى واحد، سَوَاء علِمنا ذلك أو[1] لم نعلمه.

ولَمّا كان ذِكْرُ أسمائه (هو) عين الثناء عليه، ذكرنا في هذا الباب ما هو فينا، مثل كلمة "كن" منه، وذلك البسملة. يقول أهل الله: إنّ "بسم الله" منّا في إيجاد الأفعال بمنزلة "كن" منه. ولَمّا كان القرآن ذِكْرا، وجامعا لأسمائه؛ صورا ومعاني، جعلنا التلاوة، في هذا الباب، من جملة الأذكار. فلا نذكر من الأذكار إلّا ما يختصّ بالقرآن. فنذكره بكلامه، من حيث عِلمه بذلك، لا من حيث عِلمنا. فيكون هو الذي يذكر نفسَه، لا نحن. ولَمّا كان دعاؤنا بأسمائه القرآنيّة، وكنّا ذاكرين تالين؛ وجب علينا التعوّذ، وهو من الذِّكْر، فيعيذنا. وسُقنا من الأذكار: "الحمد لله، وسبحان الله، والله أكبر، ولا إله إلّا الله، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله".

فلنذكر فهرست ما أنا ذاكره في هذا الباب، من فصول ما نتكلّم عليه، مما يختصّ بالنفَس الإلهيّ، ومراتب الذاكرين من العالم في الذِّكْر، لأنّ الذاكرين هم أعلى الطوائف، لأنّه جليسُهم. ولهذا ختم الله، بذِكْرهم، صفات المقرّبين من أهل الله، ذُكرانهم وإناثهم، فقال -تعالى-: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ[2] وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾[3] وما ذكر بعد الذاكرات شيئا. والذِّكْر من نعوت كونه متكلّما، وهو نفَس الرحمن الذي ظهرت فيه حقائق حروف الكائنات

١ ص ١١٠ب
٢ ص ١١١
٣ [الأحزاب : ٣٥]

وكلمات الحضرة.

* * *

ذِكْر فهرست الفصول وهي خمسون فصلا

الفصل الأوّل في ذِكْر الله نفسه بنفَس الرحمن وبه أوجد العالم من كونه أحبّ ذلك.

الفصل الثاني في كلام الله وكلماته.

الفصل الثالث في ذِكْر التعوّذ.

الفصل الرابع في الذِّكْر بالبسملة.

الفصل الخامس في كلمة الحضرة وهي كلمة "كن".

الفصل السادس في الذِّكْر بالحمد.

الفصل السابع في الذِّكْر بالتسبيح.

الفصل الثامن في الذِّكْر بالتكبير.

الفصل التاسع في الذِّكْر بالتهليل.

الفصل العاشر في الذِّكْر بالحوقلة.

الفصل الحادي[1] عشر في الاسم "البديع" وتوجّهه على إيجاد العقل والعقول، وهو القلم الأعلى، ومن الحروف (توجّهه) على الهمزة وتفاصيل الهمزة، ومن[2] المنازل (توجّهه) على الشرطين، والإمداد الإلهيّ النفسي ومراتبه الذاتيّة والزائدة.

الفصل الثاني عشر في الاسم "الباعث" وتوجّهه على إيجاد اللوح المحفوظ وهو النفس الكلّيّة، وهو الروح المنفوخ منه في الصور المسوّاة بعد كمال تعديلها، فيهبها الله بذلك النفخ أيّ صورة شاء، وتوجّهه على إيجاد الهاء من الحروف، وهاء الكنايات، وتوجّهه على إيجاد البُطين

١ ق: الحادي أحد
٢ ص ١١١ب

من المنازل.

الفصل الثالث عشر في الاسم "الباطن" وتوجّهه على خلق الطبيعة، وما يعطيه من أنفاس العالم، وحصرها في أربع حقائق، وافتراقها واجتماعها، وتوجّهه على إيجاد العين المهملة، وإيجاد الثريّا من المنازل.

الفصل الرابع عشر في الاسم "الآخِر" وتوجّهه على خلق الجوهر الهبائي الذي ظهر(ت) فيه صور الأجسام، وما يشبه هذا الجوهر في عالم التركيب، وإيجاد الحاء المهملة من الحروف، وإيجاد الدبران من المنازل المقدّرة.

الفصل الخامس عشر في الاسم "الظاهر" وتوجّهه على إيجاد الجسم الكلّ، وإيجاد الغين المعجمة من الحروف، وإيجاد الميسان وهي[1] الهقعة من المنازل.

الفصل السادس عشر في الاسم "الحكيم" وتوجّهه على إيجاد الشكل، وحرف الخاء المعجمة، والتحيّة من المنازل.

الفصل السابع عشر في الاسم "المحيط" وتوجّهه على إيجاد العرش، والعُرُش المعظَّمة والمكرّمة والممجّدة، وحرف القاف من الحروف، والذراع من المنازل.

الفصل الثامن عشر في الاسم "الشكور" وتوجّهه على إيجاد الكرسيّ والقدمين، وحرف الكاف، والنثرة (من المنازل).

الفصل التاسع عشر في الاسم "الغنيّ" وتوجّهه على إيجاد الفلَك الأطلس فلَك البروج، وحدوث الأيّام بوجود حركته، واستعانته بالاسم الدهر على ذلك، وحرف الجيم، والطرْف (من المنازل).

الفصل العشرون في الاسم "المقدّر" وتوجّهه على إيجاد فلَك الكواكب الثابتة، والجنّات، وتقدير صور الكواكب في مقعّر هذا الفلَك، وكونه أرض الجنّة وسقف جهنّم، وحرف الشين -المعجمة- والجبهة (من المنازل).

١ ص ١١٢أ

الفصل الحادي والعشرون في الاسم "الربّ" وتوجّه على إيجاد السماء الأولَى، والبيت المعمور، وسدرة المنتهى، وإبراهيم الخليل، ويوم السبت، وحرف الياء -بالنقطتين من أسفل- والخرتان من المنازل المقدَّرة، وخانس هذه[1] السماء وكوكبها.

الفصل الثاني والعشرون في الاسم "العليم" وتوجّه على إيجاد السماء الثانية وخانسها، ويوم الخميس، وموسى ﵇، وحرف الضاد المعجمة، والصرفة من المنازل.

الفصل الثالث والعشرون في الاسم "القاهر" وتوجّه على إيجاد السماء الثالثة وخانسها، ويوم الثلاثاء، وحرف اللام، والعوّا (من المنازل).

الفصل الرابع والعشرون في الاسم "النور" وتوجّه على إيجاد السماء الرابعة، وهي قلب جسم العالم المركّب، وإيجاد الشمس، وحدوث الليل والنهار في عالم الأركان، وروح إدريس ﵇ وقطبيّته، وحرف النون، والسماك الأعزل (من المنازل)، ويوم الأحد، ونفخ الروح الجزئيّ عند كمال تصوير النطف.

الفصل الخامس والعشرون في الاسم "المصوّر" وتوجّه على إيجاد السماء الخامسة وخانسها، والتصوير والحسن والجمال، ويوسف ﵇، وحرف الراء، والغفر (من المنازل)، ويوم الجمعة.

الفصل السادس والعشرون في الاسم "المحصي" وتوجّه على إيجاد السماء السادسة وخانسها، وعيسى ﵇، والاعتدال، وحرف الطاء المهملة، والزبانا (من المنازل)، ويوم الأربعاء.

الفصل[2] السابع والعشرون في الاسم "المتين" وتوجّه على إيجاد السماء الدنيا، والقمر، وآدم ﵇، والمدّ والجزر، وحرف الدال المهملة، والإكليل (من المنازل)، ويوم الاثنين.

الفصل الثامن والعشرون في الاسم "القابض" وتوجّه على إيجاد الأثير، وما يظهر فيه من ذوات الأذناب والاحتراقات، ومن الحروف حرف التاء -المنقوطة باثنتين من فوق- والقلب من المنازل.

١ ص ١١٢ب
٢ ص ١١٣

الفصل التاسع والعشرون في الاسم "الحيّ" وتوجّه على إيجاد ما ظهر في ركن الهواء، وحرف الزاي من الحروف، ومن المنازل الشولة.

الفصل الثلاثون في الاسم "المحيي" وتوجّه على إيجاد ما ظهر في الماء، وحرف السين المهملة، والنعائم (من المنازل).

الفصل الحادي والثلاثون في الاسم "المميت" وتوجّه على إيجاد التراب، وحرف الصاد المهملة، والبلدة (من المنازل).

الفصل الثاني والثلاثون في الاسم "العزيز" وتوجّه على إيجاد المعادن، وحرف الظاء المعجمة، والذابح (من المنازل).

الفصل الثالث والثلاثون في الاسم "الرزّاق" وتوجّه على إيجاد النبات، وحرف[1] الثاء -المعجمة بثلاث- ومن المنازل: بلع.

الفصل الرابع والثلاثون في الاسم "المذل" وتوجّه على إيجاد الحيوان، وحرف الذال المعجمة، ومن المنازل: السعود.

الفصل الخامس والثلاثون في الاسم "القوي" وتوجّه على إيجاد الملائكة، وحرف الفاء، والأخبية (من المنازل).

الفصل السادس والثلاثون في الاسم "اللطيف" وتوجّه على إيجاد الجنّ، وحرف الباء -المعجمة بواحدة- والفرغ المقدَّم (من المنازل).

الفصل السابع والثلاثون في الاسم "الجامع" وتوجّه على إيجاد الإنسان، وحرف الميم، و(الفرغ) المؤخَّر (من المنازل).

الفصل الثامن والثلاثون في الاسم "رفيع الدرجات" وتوجّه على تعيين الرتب والمقامات والمنازل، وحرف الواو، ومن المنازل الرّشا.

١ ص ١١٣ب

الفصل التاسع والثلاثون في النقل، وأين مقامه في الأنفاس.

الفصل الأربعون في معرفة الجليّ والخفيّ من الأنفاس، وهو بمنزلة الإدغام والإظهار في الكلام.

الفصل الحادي والأربعون في الاعتدال والانحراف في النفَس، وهو[1] بمنزلة الفتح والإمالة وبين اللفظين.

الفصل الثاني والأربعون في الاعتماد على الناقص والميل إليه، وهو في الكلام معرفة الوقف على هاء التأنيث، وهو من باب الأنفاس أيضا.

الفصل الثالث والأربعون في الإعادة، وهي التكرار، وأين هو في النفَس.

الفصل الرابع والأربعون في اللطيف من النفَس يرجع كثيفا وما سببه، والكثيف يرجع لطيفا من النفَس وما سببه، وعليه مبنى أصوات الملاحِن.

الفصل الخامس والأربعون في الاعتماد على أصناف المحدَثات، وهو في باب النفَس الإنساني: الوقف على أواخر الكلِم في اللسان.

الفصل السادس والأربعون في الاعتماد على العالَم، من حيث ما هو كتاب مسطور في رقّ الوجود المنشور، في عالم الأجسام الكائن من الاسم الظاهر.

الفصل السابع والأربعون في الاعتماد على الوعد قبل كونه، وهو الاعتماد على المعدوم لصدق الوعد. وهو في الأنفاس: السكوت على الساكن قبْل الهمزة[2].

الفصل الثامن والأربعون في الاعتماد على الكنايات، وما يظهر منها من الفتوح، وهو الإنّيّة في الطريق، وكيف يرجع المعلول صحيحا والصحيح عليلا.

الفصل التاسع والأربعون فيما يُعدم ويُوجد مما يزيد على الأصول، التي هي بمنزلة النوافل مع

١ ص ١١٤
٢ ص ١١٤ب

الفرائض.

الفصل الخمسون في الأمر الجامع لما يظهر في النفَس، من الأحكام في كلّ متنفِّس، حقّا وخلقا، وحيوانا ونطقا، وبه تمام باب النفَس على الاقتصاد والاختصار -إن شاء الله-.

ثمّ اللواحق؛ وهي الأقسام الإلهيّة التي نفَّس اللهُ بها عن عبادِه، وهي من نفَس الرحمن.

* * *

الفصل الأوّل
في ذِكْر الله نفَسَه بنفَس الرحمن

ورد في الحديث الصحيح كشفا، الغير الثابت نقلا عن رسول الله ﷺ عن ربّه -جلّ وعزّ- أنّه قال ما هذا معناه: «كنتُ كنزا لم أُعرَف، فأحببت أن أُعرَف، فخلقتُ الخلقَ وتعرّفتُ إليهم فعرفوني». ولَمّا ذكر المحبّة علِمنا من حقيقة الحبّ ولوازمه، مما يجده المحبّ في نفسه. وقد بيّنّا أنّ الحبّ لا يتعلّق إلّا بمعدوم يصحّ وجوده[1]، وهو غير موجود في الحال، والعالم محدَث، والله كان ولا شيء معه، وعَلِم العالم مِن عِلْمِه بنفسه، فما أظهر في الكون إلّا ما هو عليه في نفسه. وكأنّه كان باطنا فصار بالعالم ظاهرا، وأظهر العالَمَ نَفَسُ الرحمن لإزالة حكم الحبّ، وتنفّس ما يجد المحبّ. فعرف نَفْسَه شهودا بالظاهر، وذكر نَفْسَه بما أظهره ذِكْرَ معرفةٍ وعِلم، وهو ذِكْر العماءِ المنسوب إلى الربّ قبل خلق الخلق، وهو الذكر العام المجمَل. وأنّ كلمات العالم بجملتها مجمَلة في هذا النفَس الرحمانيّ، وتفاصيله غير متناهية.

ومن هنا يتكلّم مَن يرى قسمة الجسم عقلا إلى ما لا يتناهى، مع كونه قد دخل في الوجود، وكلّ ما دخل في الوجود فهو متناهٍ، والقسمة لم تدخل في الوجود، فلا تتّصف بالتناهي. وهؤلاء هم الذين أنكروا الجوهر الفرد، الذي هو الجزء الذي لا ينقسم، وكذلك العماء، وإن كان موجودا. فتفاصيل صور العالم فيه على الترتيب دنيا وآخرة، غير متناهي التفصيل. وذلك أنّ النفَس الرحمانيّ، من الاسم الباطن يكون الإمداد له دائما، والذِّكْر له في الإجمال دائما، فهو في

١ ص ١١٥

العالم كآدمَ في البشر.

ولَمّا علم آدم الأسماء كلّها، أعلمَنا، بهذا، أنّ العماء، من حيث ما هو نفَس رحمانيٌّ، قابِلٌ[1] لِصور حروف العالم وكلماته. هو (أي العماء) حامل الأسماء كلّها، وكلمات الله ما تنفد، فذِكرُ الله لا ينقطع. والرحمن يذكر الله بأسمائه، وهو أيضا مسمّى بها، فله الأسماء الحسنى، ويذكر نفسَه من كونه متكلّما ومفصّلا. فذِكر الرحمن مجمَل، وذِكر الله مفصّل.

* * *

الفصل الثاني
في كلام الله وكلماته

الكلام والقول نعتان لله. فبالقول يسمع المعدوم، وهو قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾[2] وبالكلام يسمع الموجود. وهو قوله -تعالى-: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[3]. وقد يُطلق الكلام على الترجمة في لسان المترجم، ويُنسبُ الكلام إلى المترجم عنه في ذلك. فالقول له أثر في المعدوم، وهو الوجود. والكلام له أثر في الموجود، وهو العِلم، والموصوف بالتبديل في قوله: ﴿يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾[4] وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾[5] هو في الترجمة، فإنّها تقبل التبديل. والمعاني تابعة للكلام، فلا يفهم من الأمر الذي حُرِّف به وبُدِّل المعنى، الذي يُفهم من الأصل. ولذلك ألحق التبديل والتحريف بالأصل، وإن كان لا يقبل التحريف ولا التبديل؛ لأنّه كلام إلهيّ لا يُحكَى ولا يوصف بالوصف الذاتيّ.

فإذا وقع التجلّي في أيّ صورة كانت، فلا يخلو إن كانت من الصور المنسوب[6] إليها الكلام في العُرف، أو لا تكون. فإن كانت من الصور المنسوب إليها الكلام، فكلامها من جنس الكلام

١ ص ١١٥ب
٢ [النحل : ٤٠]
٣ [النساء : ١٦٤]
٤ [البقرة : ٧٥]
٥ [الفتح : ١٥]
٦ ص ١١٦أ

المنسوب إليها، لحكم الصورة على التجلّي مثل قوله: ﴿عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾[1] و﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ﴾[2].

وإن كان مما لا يُنسب إليه الكلام في العُرف، فلا يخلو إمّا أن تكون ممن يُنسب إليها القول بالإيمان، مثل قوله: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾[3] وقوله: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[4] وقوله: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ﴾[5] وقوله: ﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ﴾[6]. وإمّا أن لا تكون ممن نُسِب إليه قول ولا نطق، وهو الذي نُسِب إليه التسبيح الذي لا يُفقه، وما قال: لا يسمع. إذ الكلام أو القول هو الذي من شأنه أن يتعلّق به السمع. والتسبيح لو كان قولا أو كلاما لنفى عنه سَمْعَنا، وإنما نفى عنه فِقْهَنا، وهو العلم.

والعلم قد يكون عن كلام وقول، وقد لا يكون. فإذا تجلّى في مثل هذه الصور، فيكون النطق بحسب ما يريده المتجلّي، مما يناسب تسبيح تلك الصورة، لا يتعدّاه. فيفهم، من كلام ذلك المتجلّي تسبيح تلك الصورة. وهو علم عجيب، قليلٌ من أهل الله مَن يقف عليه. فيكون الكلام المنسوب إلى الله ﷻ في مثل هذه الصوَر بحسب ما هي عليه. هذا إذا وقع التجلّي في المواد النوريّة والطبيعيّة. فإن[7] وقع التجلّي في غير مادة نوريّة ولا طبيعيّة، وتجلّى في المعاني المجرّدة؛ فيكون ما يقال في مثل هذا: إنّه كلام، فمن حيث أثره في المتجلّى له، لا من حيث أنّه تكلّم بكذا.

وتلك الآثار كلّها من طبقات الكلام الذي تقدّم، تسمّى كلمات الله، جمع كلمة، وهي أعيان الكائنات. قال -تعالى-: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾[8] وهو عين عيسى، لم يُلْقِ إليها غير ذلك، ولا علِمتْ غير ذلك. فلو كانت الكلمة الإلهيّة قولا من الله، وكلاما لها، مثل كلامه لموسى عليه السلام

١ [النمل : ١٦]
٢ [النمل : ١٨]
٣ [الجاثية : ٢٩]
٤ [فصلت : ١١]
٥ [النور : ٢٤]
٦ [فصلت : ٢١]
٧ ص ١١٦ب
٨ [النساء : ١٧١]

لَسُرَّتْ، ولم تقل: ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا﴾[1]. فلم تكن الكلمة الإلهيّة التي أُلقيت إليها إلّا عين عيسى، روح الله وكلمته، وهو عبده. فنطق عيسى ببراءة أُمّه في غير الحالة المعتادة، ليكون آية. فكان نطقه كلامَ الله في نفَس الرحمن، فنفّس الله عن أُمّه، بذلك، ما كان أصابها من كلام أهلها، بما نسبوها إليه، مما طهّرها الله عنه.

ومن هنا قالت المعتزلة: إنّ المتكلّم (هو) مَن خَلَق الكلام. وفيما ليس من شأنه أن يتكلّم فذلك كلام الله، مثل الجماد والنبات وحالة عيسى. إلّا القائلين بالشكل الغريب، فيجعلون مثل هذا من الأشكال الحادثة في الكون. فقد بيّنّا لك معنى كلام الله، وكلماته.

وكلام الله -تعالى- عِلمه، وعِلمه ذاته. ولا يصحّ أن يكون كلامه ليس هو، فإنّه[2] كان يوصَف بأنّه محكوم عليه، للزائد على ذاته، وهو لا يُحكَم عليه ﷻ. وكلّ ذي كلام، موصوف بأنّه قادر على أن يتكلّم، متمكّن في نفسه من ذلك. والحقّ لا يوصف بأنّه قادر على أن يتكلّم، فيكون كلامه مخلوقا. وكلامه قديم، في مذهب الأشعري. و(كلامه) عين ذاته في مذهب غيره من العقلاء. فنسبة الكلام إلى الله مجهولة لا تُعرف، كما أنّ ذاته لا تُعرف. ولا يثبت الكلام للإله إلّا شرعا، ليس في قوّة العقل إدراكه، من حيث فكره. فافهم أنّ النفَس للرحمن، والكلامَ لله والقولَ. وهو انتهاء النفَس إلى عين كلمة من الكلمات، فيظهر عينها بعد بطونها، وتفصيلها بعد إجمالها.

فإن قلت: فائدة الكلام الإسماع، وما في الوجود إلّا الله، وهو متكلّم، فمَن أَسمعَ؟ قلنا: ليس من شرط السامع أن يكون موجودا، فإنّه يقول للمعدوم في حال عدمه: ﴿كُنْ﴾، فيكون المعدوم عندما يتعلّق بسمعه الثبوتي كلامُ الله وأمرُه بالوجود. وكذلك المرئيّ؛ ما علّةُ رؤيته أو جواز رؤيته الوجودَ، بل الاستعداد والتهيّؤ، سَواء كان موجودا أو معدوما.

والجواب الآخر: كما أنّه تكلّم من حيث ما هو منعوت بالكلام، سمعَ كلامَه من كونه سميعا؛

١ [مريم : ٢٣]
٢ ص ١١٧

وهما نِسبتان مختلفتان. فإن قلت: ففائدةُ إسماع الكلام حصولُ العلم، وهو عالم لذاته. قلنا: ما كلّ كلام موضوع لحصول[1] ما لا يُعلم، فإنّ المتكلّم يثني على نفسه، بما هو عالِمٌ به أنّه عليه، فلا يستفيد. بل هو للابتهاج بالكمال الذاتي. فالحقّ لم يزل متكلّما. وإن حدث في الكون، فلا يدلّ على حدوثه في نفس الأمر. قال -تعالى-: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[2] يعني عندهم، وإن كان قد تكلّم به مع غيره قبل هذا. مثل ما في التوراة وغيرها مما هو في القرآن. هذا إذا قلنا: إنّه يريد كلام الله، الذي هو صفة له. وإن كان الظاهر أنّ السامع إنما سمع كلام المترجم عن الله، كما قال: «إنّ الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده». فلنذكر فصول الأذكار الإلهيّة، ما تيسّر منها من المذكورة في القرآن. فنبدأ بالتعوّذ من أجل أنّه من أذكار القرآن.

* * *

الفصل الثالث
في ذِكر التعوّذ

قال -تعالى-: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾[3] وقال ﷺ: «وأعوذ بك منك»، والحقّ هنا هو الذاكر بالقرآن نفسَه. فالتعوّذ يكون باسم إلهيّ من اسم إلهيّ، وهو الذي نبّه عليه ﷺ بقوله: «وأعوذ بك منك».

فإن كان التالي، أعني الذاكر بالقرآن، ممن للشيطان عليه سبيل، حينئذ يجب عليه أن يقول: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم". فاستعاذة[4] الحقّ بما هو عليه من صفات التقديس والتنزيه مما ينسب إليه، مما لا يليق به. كما قال -﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾[5] -: و﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ﴾ فوقع العياذ بربّ العزّة ﴿عَمَّا يَصِفُونَ﴾[6] يريد مما يطلق عليه مما لا ينبغي لجلاله، من الصاحبة والولد والأنداد؛ فهذا كلّه عياذ إلهيّ لأنّه كلامه.

١ ص ١١٧ب
٢ [الأنبياء : ٢]
٣ [النحل : ٩٨]
٤ ص ١١٨
٥ [الإسراء : ٤٣]
٦ [الصافات : ١٨٠]

وأمّا الاستعاذة به منه فهو ما ورد من تجلّيه في صورة تُنكَر، فيتعوّذ المتجلّى له منها بتجلٍّ في صورة يُعرف، وهو عين الصورة الأُولَى والثانية. وقد بيّنّا لك، في هذا الكتاب، أنّه الظاهر في مظاهر الأعيان، فهو المستعيذ به منه. ومن هذا الباب قوله: «أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك» هو قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1] وقوله: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ﴾[2] فيتعوّذ بالناصر من الخاذل، وبالنافع من الضارّ. وهو القائل على لسان العبد ما ظهرَ عنه من التعوّذ.

الفصل الرابع
في ذِكْر البسملة

البسملة (هي) قولك: "بسم الله". وهو للعبد كلمة حضرة الكون للتكوين، بمنزلة كلمة الحضرة في قوله: ﴿كُنْ﴾. فينفعل عن العبد بالبسملة، إذا تحقّق بها، ما ينفعل عن "كن"؛ فكأنّه يقول: بسم الله يكون ظُهورُ الكون[3]. فهو إخبار عن حقيقةٍ اقترن بها صدق محبوب كان الحقُّ سمعَه ولسانَه، فيكون عنه ما يكون عن "كن". وهو قوله: ﴿فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَائِرًا بِإِذْنِي﴾[4] فـ"بِإِذْنِي" متعلّق بقوله: "فَتَنْفُخُ"، ﴿وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾ أي بأمري. لَمّا كنتُ لسانَك وبصرَك، تكوّنَتْ عنك الأشياء التي ليست بمقدورَة لمن لا أقول على لسانه. فالتكوين في الحالين لي. فـ"بسم الله" عين "كن".

* * *

الفصل الخامس
في كلمة الحضرة الإلهيّة، وهي كلمة "كن"

لله تجلٍّ في صورٍ تقبل القول والكلام بترتيب الحروف، كما له تجلٍّ في غير هذا، قد ذكرناه في التجلّي الإلهيّ الذي خرّجه مسلم في الصحيح. قال -تعالى-: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾.

١ [الأعراف : ١٦٧]
٢ [آل عمران : ١٦٠]
٣ ص ١١٨ب
٤ [المائدة : ١١٠]

فـ"قولنا" هو كونه متكلّما ﴿أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾[1] فـ"كُنْ" عين ما تكلّم به، فظهر عنه الذي قيل له: ﴿كُنْ﴾ فأضاف التكوين إلى الذي تكوّن، لا إلى الحقّ، ولا إلى القدرة. بل أمر، فامتثل السامع في حال عدمه وشيئيّة ثبوته أَمْرَ الحقّ بِسَمْعٍ ثبوتيٍّ.

فأَمْرُهُ (هي) قدرته، وقبولُ المأمور بالتكوين (هو) استعداده. فظهرت الأعيان في النفس الرحمانيّ، ظهورَ الحروف في النفَس الإنسانيّ. والشيء الذي يكون، إنما هو الصورة الخاصّة، كظهور[2] الصورة المنقوشة في الخشب، أو الصورة في الماء المهين، أو الصورة في الضلع، أو الصورة في الطين أو الصورة. فإن قلتَ: "عن وجودٍ" صدقتَ، وإن قلتَ: "لم أكُن" صدقتَ.

فَلَـوْ رَأَيْـتَ الذِي رَأَيْتَـا ... مـا قُلْـتَ إِلّا أَنَا هُـوَ أَنْتَـا
فـاعْلَمْ بِـأَنَّ الذِي سَمِعْتَـا ... مِنْ قَوْلِ "كُنْ" مِنْهُ قَدْ خُلِقْتَا
فَظـاهِرُ الأَمْـرِ كانَ قَـوْلٌ ... وَباطِـنُ الأَمْـرِ أَنْـتَ كُنْتَـا
والشَّكْلُ عَيْنُ الذِي بَدَا لِي ... وَهْـوَ الوُجُـودُ الذِي رَأَيْتَـا
قَدْ أَثْبَتَ الشَّيْءَ قَوْلُ رَبِّي ... لَـوْ لَـمْ يَكُـنْ ذاكَ مـا وُجِدْتَا
فالعَدَمُ المَحْضُ لَيْسَ فِيْهِ ... ثُبُـوتُ عَـيْنٍ فَقُـلْ صَـدَقْتَا
لَـوْ لَـمْ تَكُـنْ ثَمَّ يا حَبِيْبِي ... إِذْ قالَ: "كُنْ" لَمْ تَكُنْ سَمِعْتَا
فَـأَيُّ[3] شَيْءٍ قَبِلْـتَ مِنْـهُ: ... الكَـوْنَ أَوْ كَـوْن عَـيْنُ أَنْتَـا

فكلمة الحضرة كلمات، كما قال: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[4] فلم يكرّر. فعينُ الأمر عينُ التكوين. وما ثَمّ أمر إلهيّ إلّا: "كن"، و"كن" حرفٌ وجوديّ -عند سيبويه[5]- من واجب الوجود لا يقبل الحوادث. فالأمر في نفسه صعبٌ تصوُّره من الوجه الذي يطلبه الفكر، سهلٌ في غاية السهولة من الوجه الذي قرّره الشرع. فالفِكر يقول: ما ثَمّ شيء، ثمّ ظهر شيء، لا من شيء. والشرع يقول؛ وهو القول الحقّ.

١ [النحل : ٤٠]
٢ ص ١١٩
٣ ص ١١٩ب
٤ [القمر : ٥٠]
٥ "عند سيبويه" ثابتة في الهامش بقلم الأصل، وجاءت بدلا من "قول وجودي" أشير عليها بعلامة الشطب

بَلْ ثَمَّ شَيْءٌ فَصَارَ كَوْنًا وَكَانَ غَيْبًا فَصَارَ عَيْنًا[1]

انظر ﴿إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[2] يعني السحاب، الكائن من الأبخرة، هنا، الصاعدة، للحرارة التي فيها. والأبخرة نفَس عنصريّ، وليس بشيء زائد على السحاب. ولم يكن سحابا في المتنفِّس، بل هو شيء؛ فظهر سحابا، فتكاثف ثمّ تحلّل ماء فنزل، فتكوّن بخارا فصعد، فكان سحابا. فانظر ﴿إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾[3]، ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾[4] فينشئه[5] ﴿سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا﴾ وهو تعدُّد الأعيان ﴿فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[6]. فما في السحاب من الماء يثقل فينزل، كما صعد بما فيه من الحرارة؛ فإنّ الأصغر يطلب الأعظم. فإذا ثقل اعتمد على الهواء فانضغط الهواء فأخذ سفلا، فحكّ وجهَ الأرض، فتقوّت الحرارة التي في الهواء، فطلب الهواء، بما فيه من الحرارة القويّة، الصعود، يطلب الركن الأعظم، فوجد السحاب متراكما، فمنعه من الصعود تكاثفُه، فأشعل الهواء. فخلق اللهُ، في تلك الشعلة، مَلَكا، سمّاه بَرْقا، فأضاء به الجوّ. ثمّ انطفأ بقوّة الريح كما ينطفئ السراج، فزال ضوءه مع بقاء عينه. فزال كونُه برقا، وبقي العين كونا يسبّح الله. ثمّ صدّع الوجهَ الذي يلي الأرض من السحاب. فلمّا مازجه كان كالنكاح. فخلق الله من ذلك الالتحام مَلَكا سمّاه رعدا، فسبّح بحمد الله. فكان بعد البرق، لا بدّ من ذلك، ما لم يكن البرق خُلَّبًا. فكلُّ برق يكون على ما ذكرناه، لا بدّ أن يكون الرعد يعقبه. لأنّ الهواء يصعد مشتعلا، فيخلقه الله مَلَكا يسمّيه برقا، وبعد هذا يصدع أسفل السحاب، فيخلق الله الرعد مسبّحا بحمد ربّه لمّا أوجده ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا[7] تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[8].

١ ذكر في الهامش بقلم الأصل: "بيت غير مقصود"
٢ [الغاشية : ١٧]
٣ [النور : ٤٣]
٤ [النبأ : ١٤]
٥ ص ١٢٠
٦ [الروم : ٤٨]
٧ ص ١٢٠ب
٨ [الإسراء : ٤٤]

وثَمّ بروقٌ، وهي ملائكةٌ، يخلقها الله في زمان الصيف، من حرارة الجوّ لارتفاع الشمس، فتنزل الأشعّة الشمسيّة. فإذا اخترقتْ ركنَ الأثير زادتْ حرارة، فاشتعل الجوّ من أعلى، وما ثَمّ سحاب؛ لأنّ قوّة الحرارة تلطّف الأبخرة الصاعدة عن كثافتها، فلا يظهر للسحاب عين. وهنالك حكم الشين المعجمة من الحروف، ولهذا سمّي حرف التفشّي. فخلق الله من ذلك الاشتعال بروقا خُلَّبًا لا يكون معها رعد أصلا. وهذه كلّها حوادثُ ظهرتْ أعيانُها عن كلمة: "كن" في أنفاس.

وإنما جئنا بمثل هذا تأنيسا لك لتعلم ما فتح الله من الصور والأعيان، في هذا النفس العنصريّ، المسمّى بخارا، لتكون لك عبرة إن كنت ذا بصر. فتجوز بالنظر في هذا إلى تكوين العالم من النفَس الرحمانيّ الظاهر من محبّة الله أن يعرفه خلقُه.

فما في العالَم، أو ما هو العالَم، سِوَى كلمات الله، وكلماتُ الله: أَمْرُهُ، وأَمْرُهُ واحدةٌ وهو "كلمح بالبصر أو هو أقرب"، لأنّه ما ثمّ أسرع من لمح البصر؛ فإنّه زمان التحاظه هو زمان التحاقه بغاية ما يمكن أن ينتهي إليه، في التعلّق. وكذلك قوّة السمع دون ذلك.

فتدبّر -يا أخي- كلام الله، وهذا القرآن العزيز، وتفاصيل آياته وسوَره. وهو أحديُّ الكلام مع هذا التعداد، وهو التوراة والفُرقان والإنجيل والزبور والصحف[1]. فما الذي عدّد الواحد أو وحّد العدد؟. انظر كيف هو الأمر! فإنّك إذا علمته علمتَ كلمة الحضرة. وإذا علمت كلمةَ الحضرة علمتَ اختصاصها من الكلمات بكلمة: "كن" لكلّ شيء، مع اختلاف ما ظهر. و(علمتَ) مَن الحروف الظاهرة بالكاف والنون؟ ومَن الحروف الباطنة بالواو؟ وكيف حَكَم العارضُ على الثابت، بمساعدته عليه، فردّه غيبا بعد ما كان شهادة؟ فإنّ السكون هو الحاكم من النون وهو عَرَضٌ، لأنّ الأمر الإلهيّ عرَض له فسكّنه، فوجد سكون الواو، فاستعان عليها بها كما يستعين العبد بربّه على ربّه، فلمّا اجتمع ساكنان، وأرادت النون الاتّصال بالكاف لسرعة نفوذ الأمر، حتى يكون أقرب من "لمح بالبصر" كما أخبر، فزالت الواو من الوسط، فباشرت

١ ص ١٢١

الكاف النون. فلو بقيت الواو لكان في الأمر بطء. فإنّ الواو لا بدّ أن تكون واو علّة، لأجل ضمّة الكاف، فلا يصل النفَس إلى النون الساكنة بالأمر، إلّا بعد تحقّق ظهور واو العلّة، فيبطئ الأمر. وهي واو علّة، فيكون الكون عن علّتين: الواو، والأمر الإلهيّ. وهو لا شريك له. وإذا جاز أن يبطئ المأمور عن التكوين زمانا واحدا، وهو قدر ظهور الواو، لو بقيت ولا تحذف، لجاز أن يبقى المأمور أكثر من ذلك. فيكون أمر الله قاصرا، فلا تنفذ إرادته، وهو نافذ الإرادة. فَحَذْفُ الواو من كلمة الحضرة لا بدّ منه، والسرعة[1] لا بدّ منها. فظهور الكون عن كلمة الحضرة بسرعةٍ لا بدّ منه؛ فظهر الكون. فظهرت الواو في الـ"كَون"، لتدلّ أنها كانت في "كن"، وإنما زالت لأمر عارض، فعملت في الغيب، فظهرت في الكون لَمّا ظهر الكون بصورة "كن" قبل حذف الواو، ليدلّ على أنّ الواو لم تُعْدَم، وإنما غابت لحكمةٍ ما ذكرناه. فليس الكون بزائد على "كن" بواوها الغيبيّة، فظهر الكون على صورة "كن"، و"كن" أمره، وأمرُه كلامه، وكلامه علمه، وعلمه ذاته، فظهر العالم على صورته، فخَلق آدمَ على صورته، فقبل (آدمُ) الأسماءَ الإلهيّة. وقد بيّنّا ما فيه الكفاية للعاقل في كلمة الحضرة، والله يضرب الأمثال لعباده.

* * *

الفصل السادس
في الذّكر بالتحميد

الحمدُ ثناء عامّ، ما لم يقيّده الناطق به بأمر. وله ثلاث مراتب: حَمْد الحمد، وحمد المحمود نفسه، وحمد غيرِه له. وما ثَمّ مرتبة رابعة في الحمد. ثمّ في الحمد، بما يحمد الشيء نفسَه أو يحمده غيره، تقسيمان: إمّا أن يحمده بصفة فعل، وإمّا أن يحمده بصفة تنزيه. وما ثَمّ حمدٌ ثالث هنا. وأمّا حمد الحمد له، فهو في الحمدين بذاته، إذ لو لم يكن لما صحّ أن يكون لها حمدٌ.

فَحَمْدُ[2] الحَمْدِ مُعطِي الحَمْدَ فِيْهِ ... ولَوْلا الحَمْدُ ما كانَ الحَمِيْدُ[3]

ثمّ إنّ الحمد على المحمود قسمان: القسم الواحد أن يُحمد بما هو عليه، وهو الحمد الأعمّ.

١ ص ١٢١ب
٢ ص ١٢٢
٣ ذكر في الهامش بقلم الأصل: "بيت غير مقصود"

والقسم الثاني أن يُحمد على ما يكون منه، وهو الشكر، وهو الأخصّ. وانحصرتْ أقسام التحميدات والمحامد. وتعيين الكلمات التي تدلّ على ما ذكرناه لا تتناهى، فإنّ النبيّ ﷺ يقول في المقام المحمود: «فأحمده بمحامد لا أعلمها الآن» وقال: «لا أُحصي ثناء عليك» لأنّ ما لا يتناهى لا يدخل في الوجود. ولمّا كان كلُّ عين حامدة ومحمودة في العالم (هي) كلماتُ الحقّ الظاهرة من نفَس الرحمن، ونفَسُ الرحمن ظهورُ الاسم الباطن، والحكم الغيب، وهو الظاهر والباطن؛ رجعتْ إليه عواقبُ الثناء. فلا حامد إلّا الله، ولا محمود إلّا الله. وحمدُ الحمد صِفته، لأنّ الحمد صفته، وصِفته عينُه إذ لا يتكثّر، ولا يكمل بالزائد تعالى الله؛ فحمد الحمد هو فليس إلّا هو.

فَما حَمَدَ اللهَ إلّا الإلَهُ ... ومَحْمُودُهُ عَيْنُـهُ لا سِـوَاهُ[1]

فمن حمد الله على هذا النحو، فقد حمده. ومَن نقصه من ذلك شيءٌ، فهو بقدر ما نقصه. فإن كنت حامدا لله؛ فلتحمده بهذا الحضور وهذا التصوّر؛ فيكون الجزاء من الله، لمن هذا حَمْدُهُ، عينَه، فافهم.

* * *

الفصل السابع
في الذّكر بالتسبيح

التسبيحُ (هو) التنزيهُ. ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ﴾[2] هذا أمرٌ. ﴿سُبْحَانَ الَّذِي[3] أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾[4] خبرٌ. التسبيح قسم من أقسام الحمد، ولهذا (فـ)إنّ «الحمد يملأ الميزان» على الإطلاق. و"سبحان الله"، وغير ذلك من الأذكار، تحت حيطة الحمد. فإذا ظهر التسبيح فانظر كيف تسبّحه، فإنّ الجهلَ يتخلّلُ هذا المقام تخلّلا خفيّا لا يُشعر به. فإنّه كما قال ﷺ لحسّان بن ثابت، لمّا أراد أن يهجوَ قريشا، ينافح بذلك عن رسول الله ﷺ لَمّا هجته قريش، وهو منها، فنفسَها هجتْ، ولم تعلم بذلك، وعلِم بذلك رسول الله ﷺ فإنّه العالم الأتمّ. وقد علم رسول الله

١ ذكر في الهامش بقلم الأصل: "بيت غير مقصود"
٢ [النصر : ٣]
٣ ص ١٢٢ب
٤ [الإسراء : ١]

ﷺ أنّ الذي انبعث إليه حسّان بن ثابت من هجاء قريش أنّ ذلك مما يرضي الله، لحسن قصده في ذلك. وما علِم ذلك رسولُ الله ﷺ إلّا لَمّا رأى روح القدس، الذي يجيئه، قد جاء إلى حسّان بن ثابت، يؤيّده من حيث لا يشعر، ما دام ينافِح عن عِرض رسول الله ﷺ. وإنما أقرّ الله ذلك إعلاما لقريش بأنّ أعمالهم تعود عليهم؛ إذ كان الهجاء مما عملته، لتجزى كلّ نفس بما عملتْ، ليعلموا صِدقَ رسول الله ﷺ. فقال له رسول الله ﷺ: «إنّي منهم، فانظر ما تقول، وكيف تقول. وائتِ أبا بكر[1] فإنّه أعرفُ بالأنساب، فيخبرك حتى لا تقول كلاما يعود على رسول الله ﷺ فتكون قد وقعتَ فيما وقعوا فيه». فقال له حسّان بن ثابت: "والله لأسلّنّك منهم كما تُسلّ الشعَرة من العجين" لأنّه لا يعلق بها شيء من العجين.

وهكذا باب التسبيح، فإنّه تنزيهٌ. والتنزيهُ عن العدم ليس بتنزيهٍ، وإنما يكون التنزيه عن كلّ صفة تدلّ على الحدوث لاتّصافه بالقِدَم، وصفاتُ الحدوث إنما هي للمحدَثات. وهنا زلّت الأقدام في العلم بالمحدَثات: ما هي المحدَثات، وما في الوجود إلّا الله؟! فإنّ الموجودات كلماتُ الله، وبها يُثنى على الله. فإذا نزّه المنزِّه ربّه، ولا ينزّهه إلّا عمّا هو صفة للمحدَث، والمحدَث ليس له من نفسه شيء، ولا عينه له، وإنما هي لمن أظهرها، فإذا نَزّه الحقَّ عن شيء، لا يثني عليه إلّا به وبأمثاله، فقد تركتَ من الثناء عليه ما كان ينبغي لك أن تثني عليه به. فإذا سبّحته فتحقّقْ عن أيّ شيء تنزّهه، إذ ما ثَمّ إلّا هو، فإنّ نفَس الرحمن هو جوهر الكائنات. ولهذا وَصَف الحقُّ نفسَه بما هو من صفات المحدَثات، مما تحيله الأدلّة النظريّة العقليّة.

واحذر أن تسبّحه بعقلك، واجعل تسبيحه منك بالقرآن، الذي هو كلامه؛ فتكون حاكيا، لا مخترعا ولا مبتدعا. فإن كان هناك ما يقدح، كنت أنت بريء الساحةِ من[2] ذلك؛ إذ ما سبّحه إلّا كلامُه، وهو أعلم بنفسه منك، وهو يحمد ذاته بأتمّ المحامد وأعظم الثناء. كما قال ﷺ: «أنتَ كما أثنيتَ على نفسك»، وقد أثنى على نفسه بما يقول فيه دليلُ العقل أنّه لا يجوز عليه ذلك، وينزّهه عنه. وهذا غاية الذمّ، وتكذيب الحقّ فيما نسبه إلى نفسه، وعِلمك بأنّك أعرف

١ ص ١٢٣
٢ ص ١٢٣ب

به منه.

فاحذر أن تنزّهه عن أمرٍ ثبت في الشرع أنّه وصفٌ له، كان ما كان. ولا تسبّحه تسبيحة واحدة بعقلك، جملة واحدة. وقد نصحتُك، فإنّ الأدلّة العقليّة كثيرة التنافر للأدلّة الشرعيّة في الإلهيّات. فسبّح ربّك بكلام ربّك وبتسبيحه، لا بعقلك الذي استفاده من فكره ونظره، فإنّه ما استفاد (عقلك) أكثر ما استفاد إلّا الجهل. فتحفّظْ مما ذكرت لك، فإنّه داء عضال، قليلٌ فيه الشفاء. فَذُمَّ بِذَمِّ الله، وامدحْ بمدح الله، وارحم برحمة الله، والعن بلعنة الله؛ تفز بالعلم، وتملأ يديك من الخير.

والتسبيحُ ثناءُ كلِّ موجود في العالم، لا غير التسبيح، وهذا هو الذي أضلَّ العقلاء. وهو من المكر الإلهيّ الخفيّ. وغابتْ عقولهم عن قوله -تعالى-: "بحمده" وهو ما ذكرناه. فقال -تعالى-: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ وما قال: يحمد، ولا يكبّر، ولا يهلّل. فإنّها[1] كلّها ثناء بإثبات وجودي، والتسبيح ثناء بعدم. فدخله المكر الإلهيّ، فأثّر في العقول المفكّرة. فجاء العارفون، فوجدوا الله قد قيّد تسبيح كلّ شيء بحمده المضاف إليه، فسبّحوه بما أثنى على نفسه. فما استنبطوا شيئا، بخلاف الناظرين بعقولهم في الإلهيّات. ولهذا قال: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ لأنّهم نَسَوْا "بحمده". حجبَتْهُم عن ذلك أدلّة عقولهم؛ إذ ستر الله عنها ذلك، بستر أفكارهم، فلم يؤاخذهم على ذلك لقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[2] مع ما فيه من سوء الأدب من وجهٍ، لمّا كان الشفيع فيهم عند الله قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3] وفيه غلطوا. فقبِل الله فيهم سؤال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فعفا عنهم، فيما توقّفوا فيه أو أحالوه، مما أثبته الحقُّ لنفسه مِن استواء، ومعيّة، وظرفيّة، ونزول، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة، مما نطقت به كتبُه ورسله. فقد أفهمتُك كيف تسبّح ربّك، وألقيتُ بك على الطريق. فاذكرني عند ربّك.

١ ص ١٢٤
٢ [الإسراء: ٤٤]
٣ [الشورى: ١١]

الفصل الثامن
في الذِّكر بالتكبير

قال -تعالى-: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾[1] وذِكْرُ اللهِ القرآنُ. فاذكره بالقرآن، لا تكبّره بتكبيرك؛ إذ قد أمرك أن تكبّره فقال: ﴿وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾[2] عن الولد والشريك والوليّ. ولا تغفل في هذا التكبير عن قوله: ﴿مِنَ الذُّلِّ﴾، فقيَّدَه فإنّه يقول: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾[3] فما[4] نصرناه من ذُلٍّ. فلهذا قال: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ﴾[5] فإنّه قد دعاك إلى نصرته ليوفّي الصورة التي خلقك عليها حقّها، لأنّه يقول: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[6] فمِن إعطائه الصورة، التي خلقك عليها، خَلْقَها، الذي هو عينُ حقِّها؛ أن يطلب منها نصرته، فإنّه الناصر فقال: ﴿كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ﴾[7] والناصر هو الوليّ، فلهذا قيّده. فإذا كبّرتَه عن الوليّ، فاعلم عن أيّ وليّ تكبّره.

وكذلك أيضا الشريك في المُلك. وعلى هذه المسألة تنبنى مسألة العبد: هل يملِك أو لا يملِك؟ فمن رأى شركة الأسباب التي لا يمكن وجود المسبَّبات إلّا بها؛ لم يثبت الشريك في الملك. لأنّ السبب من المِلك، وهو كالآلة، والآلة يوجِد بها ما هو مِلك للموجِد، كما هي الآلة مِلك للموجِد، وما تَملِك الآلةُ شيئا. فلهذا قيّد التكبير عن الشريك في المُلك، لا في الإيجاد. لأنّ الله -تعالى- أوجد الأشياء على ضربين: ضرب أوجده بوجود أسبابه، مثل صنائع العالَم. كالتابوت للنجّار، والحائط للبنّاء، وجميع صنائع العالَم. والكلّ صنعته -تعالى- والإضافة إلى النجّار، وإن كان النجّار ما استقلّ في عمل التابوت بيده فقط، بل بآلات متعدّدة من الحديد، وغير ذلك. فهذه أسباب النجارة. وما أُضيف عملُ التابوت إلى شيء منها، بل أُضيف التابوت من كونه صنعةً لِصانعه[8]، ولم يُصنع إلّا بالآلة.

١ [العنكبوت : ٤٥]
٢ [الإسراء : ١١١]
٣ [محمد : ٧]
٤ ص ١٢٤ب
٥ [الإسراء : ١١١]
٦ [طه : ٥٠]
٧ [الصف : ١٤]
٨ ص ١٢٥

ثُمّ ثَمَّ إضافة أخرى، وهو إن كان النجّار صَنع في حقّ نفسه، أُضيف التابوت إليه، لأنّه مِلكه. وهو قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1] فـ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[2]. وإن كان الخشب لغيره، فالتابوت من حيث صِنعته يضاف إلى النجّار، ومن حيث المِلك يضاف للمالك، لا إلى النجّار. فالنجّارُ آلةٌ للمالك. واللهُ ما نفى إلّا الشريك في المُلك، لا الشريك في الصنعة: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[3].

وأمّا الضرب الثاني؛ فهو ما أَوْجَدَه لا بسبب؛ وهو إيجاده أعيان الأسباب الأُوَل. فإذا كبّرتَ ربّك عن الوليّ والشريك، فقيّده، في ذلك، بما قيّده الحقّ، ولا تُطْلِق؛ فيَفُوتَكَ خيرٌ كثير وعلم كبير. وكذلك قوله: ﴿وَكَبِّرْهُ﴾ أن يتّخذ ولدا، فإنّ الولد للوالد ليس بمتَّخَذ، لأنّه لا عمل له فيه على الحقيقة، وإنما وضع ماءً في رحم صاحبته، وتولّى إيجادَ عين الولد سببٌ آخر. والمتّخِذُ الولدَ إنما هو المتبنّي، كزيد لمّا تبنّاه رسول الله ﷺ. فقال لنا: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾[4] لأنّه لو اتّخذ ولدا ﴿لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾[5] فكان يتبنّى ما شاء، فما فعل فِعْلَ مَن لم يتّخذ ولدا. وقوله -تعالى-: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾[6] ذلك ولد الصُّلب، فليس له -تعالى- ولد. ولا تبنّى أحدا.

فنفى عنه الولد من الجهتين لَمّا[7] ادّعت طائفة من اليهود والنصارى أنّهم أبناء الله، وأرادوا التبنّي، فإنّهم عالمون بآبائهم. وقالوا في المسيح إنّه: ﴿ابْنُ اللَّهِ﴾[8] إذ لم يعرفوا له أبًا، ولا تكوَّن عن أبٍ، لجهلهم بما قال اللهُ من تَمَثُّلِ المَلَك لمريم ﴿بَشَرًا سَوِيًّا﴾[9] وجعله الحقّ -تعالى- روحا، إذ كان جبريل روحا. فما تكوَّن عيسى إلّا عن اثنين. فجبريل وهب لها عيسى في النفخ، فلم

١ [الذاريات : ٥٦]
٢ [البقرة : ١٠٧]
٣ [الأعراف : ٥٤]
٤ [الإسراء : ١١١]
٥ [الزمر : ٤]
٦ [الإخلاص : ٣]
٧ ص ١٢٥ب
٨ [التوبة : ٣٠]
٩ [مريم : ١٧]

يشعروا لذلك، كما ينفخ الروح في الصورة عند تسويتها. فما عرفوا روح عيسى، ولا صورتَه، وأنّ صورة عيسى مِثل تجسُّد الروح، لأنّه عن تمثُّل. فلو تفطّنتَ لخلق عيسى لرأيت عِلْمًا عظيما تقصرُ عنه أفهامُ العقلاء.

فإذا كبّرتَ ربّك؛ فكبِّره كما كبَّر نفسه، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّا كبيرا. وهم الذين يكبّرونه عمّا لم يكبِّر نفسه في قوله: «يفرح بتوبة عبده»، و«يتبشبش إلى مَن جاء إلى بيته»، و«يباهي ملائكته بأهل الموقف»، ويقول: «جعتُ فلم تطعمني» فأنزلَ نفسَه منزلة عبدِه. فإن كبّرته بأن تنزّهه عن هذه المواطن، فلم تكبِّره بتكبيره، بل أكذبتَه. فهؤلاء هم الظالمون على الحقيقة. فليس تكبيرُه إلّا ما كبّر به نفسَه. فقف عند حدِّك، ولا تحكم على ربّك بعقلك.

* * *

الفصل التاسع
في الذّكر بالتهليل

هذا[1] هو ذِكر التوحيد، بنفي ما سِواه، وما هو ثَمّ. فإن لم يكن ثَمّ، ونفيتَ النفي، فقد أثبتَّ. فإنّ الله -تعالى- يقول: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[2] فما عُبِدَ فيما عُبِدَ إلّا الله. وهذا التوحيد على ستة وثلاثين، أعني الواردة في القرآن، من حيث ما هو كلام الله. فمنه ما هو توحيد الواحد. ولهذا يرى بعض العلماء الإلهيين أنّ الله هو الذي وحَّد الواحِد، ولولا توحيده لم يكن ثَمّ مَن يقال فيه: إنّه واحد. فوحدانيّته أظهرتِ الواحدَ. ومنه ما هو توحيد الله، وهو توحيد الألوهيّة. ومنه ما هو توحيد الهويّة. ولنذكر هذا كلّه في هذا الفصل، وما له -تعالى- في هذا التهليل من الأسماء الإلهيّة ولا نزيد، على ما ورد في القرآن من ذلك. وهو ستة وثلاثون موضعا، وهي عُشر درجات الفلَك الذي جعل الله إيجاد الكائنات عند حركاته من أصناف الموجودات من عالم الأرواح والأجسام والنور والظلمة. فهذه الستة والثلاثون حقُّ الله مما يكون في العالم من الموجودات، فإنّها مما تكون في عين التلفّظ الإنساني بالقرآن. فهو كالعُشر فيما

١ ص ١٢٦
٢ [الإسراء: ٢٣]

سَقَتِ السماء. وهو المسمّى "الأعلى" من قوله: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾[1]. فالتهليل عُشر الذِّكر، وهو زكاته، لأنّه حقُّ الله. فهو عُشر ثلاثمائة وستّين درجة. فمن ذلك:

* * *

التوحيد الأوّل وهو قوله -تعالى-: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ[2] وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾[3]

فهذا توحيد الواحد بالاسم الرحمن الذي له النفَس، فبدأ به. لأنّ النفَس لولاه ما ظهرت الحروف، ولولا الحروفُ ما ظهرت الكلمات. فنفى الألوهة عن كلّ أحد وحّده الحقّ -تعالى- إلّا أحديّته، فأثبت الألوهة لها بالهويّة التي أعاد على اسمه الواحد، وأوّل نعت نعته به "الرحمن"؛ لأنّه صاحب النفَس. وسمّى مثل هذا الذِّكر: تهليلا، من الإهلال، وهو رفع الصوت. أي إذا ذكر بـ"لا إله إلّا الله" ارتفع الصوت، الذي هو النفَس الخارج به، على كلّ نَفَس ظهر فيه غيرُ هذه الكلمة. ولهذا قال رسول الله ﷺ: «أفضل ما قلته أنا والنبيّون من قبلي: لا إله إلّا الله» وما قالها إلّا نبيّ، لأنّه ما يخبر عن الحقّ إلّا نبيّ؛ فهو كلام الحقّ.

فأرفعُ الكلمات: كلمة "لا إله إلّا الله". وهي أربع كلمات: نفيٌ، ومنفيٌّ، وإيجابٌ، ومُوْجَبٌ. فالأربع[4] الإلهيّة: أصلُ وجود العالم. والأربع الطبيعيّة: أصل وجود الأجسام. والأربعة العناصر: أصل وجود المولَّدات. والأربعة الأخلاط: أصل وجود الحيوان. والأربع الحقائق: أصل وجود الإنسان.

فالأربع[5] الإلهيّة: الحياة، والعلم، والإرادة، والقول. وهو عين القدرة عقلا، والقول شرعا. والأربع الطبيعة: الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة. والأربعة[6] العناصر: الأثير، والهواء، والماء، والتراب. والأربعة الأخلاط: المِرّتان، والدم، والبلغم. والأربع الحقائق: الجسم، والتغذّي، والحسّ، والنطق. فإذا قال العبد: "لا إله إلّا الله" على هذا التربيع، كان لسان العالَم، ونائبَ

١ [الأعلى: ١]
٢ ص ١٢٦ب
٣ [البقرة: ١٦٣]
٤ ق: فالأربعة
٥ ق: فالأربعة
٦ ص ١٢٧

الحقّ في النطق. فيذكره العالَم والحقُّ، بذِكْره.

وهذه الكلمة اثنا عشر حرفا؛ فقد استوعبث بهذا العدد بسائط أسماء الأعداد، وهي اثنا عشر: ثلاث؛ عقد العشرات والمئين والآلاف، ومن الواحد إلى التسعة. ثُمّ بعد هذا يقع التركيب بما لا يخرجك عن هذه الآحاد إلى ما لا يتناهى. فقد ضَمّ ما يتناهى، وهو هذه الاثنا عشر، ما لا يتناهى، وهو ما يتركّب منها. فلا إله إلّا الله، وإن انحصرت في هذا العدد في الوجود، فجزاؤها لا يتناهى. فبها وقع الحكم بما لا يتناهى. فبقاء الوجود الذي لا يلحقه عدمٌ تكملة التوحيد وهي: "لا إله إلّا الله". فهذا عملُ نَفَس الرحمن فيها. ولهذا ابتدأ به في القرآن، وجعله توحيدَ الأحد: لأنّ عن الواحد الحقّ ظهر العالم.

* * *

التوحيد الثاني من نفَس الرحمن: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[1]

فهذا توحيد الهويّة. وهو توحيد الابتداء، لأنّ "الله" فيه مبتدأ. ونعتَه في هذه الآية بصفة التنزيه عن[2] حكم السِّنة والنوم، لما يظهر به من الصور التي تأخذها السِّنة والنوم. كما يرى الإنسان ربّه في المنام على صورة الإنسان التي من شأنها أن تنام.

فنزّه نفسَه ووحّدها، في هذه الصورة، وإن ظهر بها في الرؤيا، حيث كانت. فما هي ممن تأخذها سِنة ولا نوم. فهذا هو النعت الأخصُّ بها في هذه الآية. وقدّم الحيَّ القيّومَ لأنّ النوم والسِّنة لا تأخذ إلّا لِحَيٍّ قائم، أي متيقّظ؛ إذ كان الموت لا يرد إلّا على حيٍّ. فلهذا قيل في الحقّ: إنّه ﴿الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾[3] كذلك النوم والسِّنة. والسِّنةُ أوّلُ النوم، كالنسيم للريح. فإنّ النوم بخار، وهو هواء، والنسيم أوّله. والسِّنة أوّل النوم، فلا يَرِد إلّا على متّصِفٍ باليقظة. فهذا توحيد التنزيه عمّن مِن شأنه أن يقبل ما نزّه عنه هذا الإله الحيّ القيّوم. ولولا التطويل لذكرنا تمام الآية بما فيها من الأسماء الإلهيّة.

١ [البقرة : ٢٥٥]
٢ ص ١٢٧ب
٣ [الفرقان : ٥٨]

التوحيد الثالث من نفَس الرحمن وهو: ﴿الم. اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[1]

وهذا توحيد حروف النفَس، وهو الألف واللام والميم. وقد ذكرنا من حقائق هذه الحروف في الباب الثاني من هذا الكتاب ما فيه غنية. وهذا التوحيد، أيضا، توحيد الابتداء. وله من أسماء الأفعال مُنزّل الكتاب بالحق من الله المسمّى بالحيّ القيّوم. فبيّن أنّه منزّل الكتب بالحقّ[2] من الله المسمّى بالحيّ القيّوم. فبيّن أنّه منزّل الأربعة الكتب يصدّق بعضها بعضا، لأنّ أكثر الشهود أربعة. والكتب الإلهيّة (هي) وثائقُ الحقّ على عباده، وهي كتب مواصفة، وتحقيق بما له عليهم، وما لهم عليه، مما أوجبه على نفسه لهم؛ فضلا منه ومِنّة. فدخل معهم في العهدة فقال: ﴿أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾[3]، فأدخلَنا تحت العهد إعلاما بأنّا جحدنا عبوديّتنا له. إذ لو كنّا عبيدا، لم يكتب علينا عهدَه؛ فإنّا بحكم السيّد.

فلمّا أبَقْنا بخروجنا عن حقيقتنا، وادّعينا الملك والتصرّف والأخذ والعطاء، كتب بيننا وبينه عقودا، وأخذ علينا العهد والميثاق، وأدخل نفسَه معنا في ذلك. ألا ترى العبد المكاتَب، لا يكاتَب إلّا أن ينزل منزلة الأحرار. فلولا توهُّم رائحة الحرّيّة ما صحّت مكاتبة العبد، وهو عبد. فإنّ العبد لا يكتب عليه شيء، ولا يجب له حقٌّ، فإنّه ما يتصرّف إلّا عن إذن سيّده. فإذا كان العبد يوفّي حقيقة عبوديّته، لم يؤخذ عليه عهد ولا ميثاق. ألا ترى العبد الآبِق يُجعَلُ عليه القيد، وهو الوثاق لإباقه؟ فهذا بمنزلة الوثائق التي تتضمّن العهود والعقود التي لا تصحّ بين العبيد والسيّد. فمِن أصعب آية تمرّ على العارفين، كلُّ آية[4] فيها: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[5] أو العهود، فإنّها آياتٌ أَخرجتْ العبيد عن عبودتهم لله.

١ [آل عمران : ١، ٢]
٢ ص ١٢٨
٣ [البقرة : ٤٠]
٤ ص ١٢٨ب
٥ [المائدة : ١]

التوحيد الرابع من نفَس الرحمن قوله: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1]:

هذا توحيد المشيئة. ووصف الهويّة بالعزّة وهو قوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾[2] فهو عزيز الحمى؛ إذ كان هو الذي صوّرنا في الأرحام من غير مباشرة؛ إذ لو باشر لَضمَّه الرَّحِم كما يضمُّ القابلَ للصورة. ولو لم يكن هو المصوِّر لما صدقت هذه النِّسبة، وهو الصادق، فإنّه ما أضاف التصوير إلى غيره فقال: ﴿كَيْفَ يَشَاءُ﴾ أي كيف أراد. فظهر في هذه الكيفيّة، أنّ مشيئته تقبل الكيفيّة مع نعتِه بالعزّة ثُمّ بالحكمة. والحكيم هو المرتِّب للأشياء التي أُنزلت منازلَها. فالتصوير يستدعيه، إذ كان هو المصوِّر، لا المَلَك، مع العزّة التي تليق بجلاله؛ فحيَّر العقول السليمة التي تعرف جلاله.

وأمّا أهل التأويل فما حاروا ولا أصابوا، أعني في خوضهم في التأويل. وإن وافقوا العِلم، فقد ارتكبوا محرَّما عليهم، يُسألون عنه يوم القيامة؛ هم، وكُلُّ من تكلّم في ذاته -تعالى- ونزّهه عمّا نسبه إلى نفسه، ورجَّح عقلَه على إيمانه، وحَكَّم نظرَه في عِلم ربّه[3]، ولم يكن ينبغي له ذلك. وهو وهو قوله -تعالى-: «كذَّبني ابنُ آدم ولم يكن ينبغي له» وذكر بعض ما كذّبه فيه، لا كلّه. وأبقى له ضربًا من الرجاء، حيث أضافه إليه في الحديث الذي يقول فيه: "عبدي". فإن قال: "ابن آدم"، وهو الأصحّ في الرواية[4]، فأبعدَه عن نفسِه، وأضافه إلى ظاهر آدم عليه السلام لأنّ المعصية بالظاهر وقعتْ، وهو القرب من الشجرة، والأكل. ونسي ولم يجد له عزما، وهو عمل الباطن. فبرّأ باطنَه منها، ﴿وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾[5] مجتبى كما قال -تعالى-.

١ [آل عمران : ٦]
٢ [الإخلاص : ٣]
٣ ص ١٢٩
٤ "وهو الأصح في الرواية" ثابتة في الهامش بقلم آخر مع إشارة التصويب
٥ [الأحزاب : ٦٩]

التوحيد الخامس من نفَس الرحمن وهو قوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾[1]

هذا توحيد الهويّة، والشهادة على الاسم المقسِط، وهو العدل في العالم وهو قوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[2] فوصف نفسه بإقامة الوزن في التوحيد، أعني توحيد الشهادة، بالقيام بالقسط، وجعل ذلك للهويّة. وكان الله الشاهد على ذلك من حيث أسمائه كلّها، فإنّه عطف بالكثرة وهو قوله: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾؛ فعلِمنا حيث ذكر الله، ولم يعيِّن اسما خاصّا، أنّه أراد جميع الأسماء الإلهيّة التي يطلبها العالم بالقسط، إذ لا يَزِنُ على نفسه. فلم يدخل تحت هذا إلّا ما[3] يدخل في الوزن، فهذا توحيد القسط.

وقد روينا في ذلك حديثا ثابتا، وهو ما حدّثناه يونس بن يحيى عن أبي الوقت عبد الأوّل الهروي عن ابن المظفر الداودي عن أبي محمد الحموي عن الفربري عن البخاري عن أبي اليمان عن شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: قال الله عز وجل: «أَنفِق أُنفِق عليك» وقال: «يد الله ملأى لا يغيضها[4] نفقة سحّاء[5] الليل والنهار» وقال: «أرأيتم ما أنفق مذ خلق السماوات والأرض» فإنّه لم يغِض ما في يده ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[6] وبيده الميزان يخفض ويرفع» خرّجه مسلم أيضا عن أبي هريرة. وقال: «يمينه» لم يقل: "يده" وقال: «بيده الأخرى» وهو حديث صحيح. فإذا قام العبد بالقسط في تهليل ربّه؛ صدَّقه ربُّه؛ فقال مثل قوله. فهذا من تزكية الله عبدَه.

حدّثنا غير واحد منهم: ابن رستم مكين الدين أبو شجاع الأصبهاني إمام المقام بالحرم المكي الشريف، وعمر بن عبد المجيد الميّانشي، عن أبي الفتح الكروخي، عن التِرياقي أبي نصر، عن عبد الجبّار بن محمد، عن المحبوبي، عن أبي عيسى الترمذي، عن سفيان بن وكيع، عن إسماعيل

١ [آل عمران : ١٨]
٢ [طه : ٥٠]
٣ ص ١٢٩ب
٤ يغيضها: ينقصها
٥ سحّاء: دائمة الصبّ والهطل بالعطاء [لسان العرب]
٦ [هود : ٧]

بن محمد، عن جحادة، عن عبد الجبّار بن عباس، عن الأغر أبي مسلم، قال: أشهدُ على[1] أبي سعيد وأبي هريرة أنهما شهدا على النبيّ ﷺ قال: «مَن قال: لا إله إلّا الله والله أكبر، صدَّقه ربُّه؛ وقال: لا إله إلّا أنا وأنا أكبر. وإذا قال: لا إله إلّا الله وحده قال: يقول الله: لا إله إلّا أنا وأنا وحدي. وإذا قال: لا إله إلّا الله له المُلك وله الحمد. قال الله: لا إله إلّا أنا لي المُلك ولي الحمد. وإذا قال: لا إله إلّا الله ولا حول ولا قوّة إلّا بالله. قال الله: لا إله إلّا أنا ولا حول ولا قوّة إلّا بي» وكان يقول: «مَن قالها في مرضه ثمّ مات لم تطعَمه النار». فمن أعطى الحقَّ من نفسِه لربّه ولغيره، ولنفسه من نفسه، بإقامة الوزن على نفسه في ذلك، فلم يترك لنفسه ولا لغيره عليه حقّا جملة واحدة؛ قام في هذا المقام بالقسط الذي شهد به لربّه، فإنّها شهادةُ أداء الحقوق، ﴿مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾[2] وما كان له من حقّ تعيَّن له عند غيره، أسقطه ولم يطالب به، إذ كان له ذلك، فوقع أجره على الله.

ثمّ يؤيّد ما ذكرناه في إعطاء الحقّ، في هذه الشهادة، قوله -بعد قوله ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾-: ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ فشهِد الله لنفسه بتوحيده، وشهِد لملائكته وأُولي العلم أنهم شهدوا له بالتوحيد. فهذا من قيامه بالقسط وهو من باب فضل مَن أتى بالشهادة قبل أن يُسألها، فإنّ اللهَ شهِد لعباده[3] أنّهم شهدوا بتوحيده من قبل أن يَسأل منه عباده ذلك، وبيَّن في هذه الآية أنّ الشهادة لا تكون إلّا عن علم، لا عن غلبة ظنٍّ، ولا تقليد، إلّا تقليد معصوم فيما يدّعيه: فتشهد له فإنّك على علم. كما نشهد نحن على الأمم أنّ أنبياءها بلّغتْها دعوةَ الحقّ، ونحن ما كنّا في زمان التبليغ، ولكنّا صدَّقنا الحقَّ، فيما أخبرنا به، في كتابه عن نوح، وعاد، وثمود، وقوم لوط، وأصحاب الأيكة[4]، وقوم موسى، وشهادة خزيمة[5]. وذلك لا يكون إلّا لمن

١ ص ١٣٠
٢ [البقرة : ٢٨٣]
٣ ص ١٣٠ب
٤ رسمها في ق: ليكة
٥ خزيمة: هو الصحابي خزيمة بن ثابت الذي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادته بشهادتين لم أجدها مع غيره فكتبوها عنه لأنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادته بشهادتين في قصة الفرس التي ابتاعها رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأعرابي، فأنكر الأعرابي البيع، فشهد خزيمة هذا بتصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأمضى شهادته وقبض الفرس من الأعرابي. والحديث رواه أهل السنن (٨) وهو مشهور، وروى أبو جعفر الرازي عن الربيع عن أبي العالية أن أبيّ بن كعب أملاها عليهم مع خزيمة بن ثابت (مقدمة بن كثير ١/٢٦)

هو، في إيمانه، على علم بمن آمن به، لا على تقليدٍ وحسن ظنٍّ، فاعلم ذلك.

* * *

التوحيد السادس من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾[1]

هذا أيضا توحيد الابتداء. وهو توحيد الهويّة المنعوت بالاسم الجامع للقضاء والفصل. فمِن رحمة الله أنّه قال: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ﴾ فما نجتمع إلّا فيما لا نفترق فيه، وهو الإقرار بربوبيّته -سبحانه-. وإذا جمَعنا من حيث إقرارنا له بالربوبيّة، فهي آيةُ بشرى وذِكْرُ خير في حقّنا، بسعادة الجميع، وإن دخلنا النار. فإنّ الجمعيّة تمنع من تسرمُد الانتقام لا إلى نهاية، لكن يتسرمد العذاب، وتختلف الحالات فيه. فإذا انتهتْ حالة الانتقام ووجدان الآلام، أعطى من النعيم والاستعذاب[2] بالعذاب، ما يليق بمن أقرّ بربوبيّته، ثُمّ أشرك، ثمّ وحَّد في غير موطن التكليف. والتكليف أمر عرَض في الوسط بين الشهادتين لم يثبت، فبقي الحكم للأصلين: الأوّل والآخِر؛ وهو السبب الجامع لنا في القيامة. فما جمَعنا إلّا فيما اجتمعنا.

فإذا اسْتَعْذَبُوا العَذَابَ أُرِيحُوا … مِنْ أَلِيْمِ العَذَابِ وَهُوَ الجَزَاءُ[3]

قال أبو يزيد الأكبر البسطامي:

وكُلُّ مَآرِبِي قَدْ نِلْتُ مِنْها … سِوَى مَلْذُوذِ وُجْدِي بِالعَذَابِ

لم يقل: "بالألم"، ولنا في هذا الباب نظم كثير.

* * *

التوحيد السابع من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾[4]

هذا توحيد الربّ بالاسم الخالق، وهو توحيد الهويّة. فهذا توحيد الوجود، لا توحيد التقدير. فإنّه أمر بالعبادة، ولا يؤمر بالعبادة إلّا مَن هو موصوف بالوجود. وجعل الوجود للربّ، فجعل

١ [النساء : ٨٧]
٢ ص ١٣١
٣ ذكر في الهامش بقلم الأصل: "بيت غير مقصود"
٤ [الأنعام : ١٠٢]

ذلك الاسم بين الله وبين التهليل. وجعله مضافا إليه، أضافنا خاصّة إلى الربّ، فهي إضافة خصوص لِنوحّده في سيادته ومجده، وفي وجوب وجوده، فلا يقبل العدم كما يقبله الممكن؛ فإنّه الثابت وجوده[1] لنفسه.

ويوحّد أيضا في ملكه بإقرارنا بالرقّ له، ولنوحّده توحيد المنعِم لما أنعم به علينا من تغذيته إيّانا في ظُلَم الأرحام، وفي الحياة الدنيا. ولنوحّده أيضا فيما أوجده من المصالح التي بها قوامنا: من إقامة النواميس، ووضْع الموازين، ومبايعة الأئمّة القائمة بالدين. وهذه الفصول كلّها أعطاها الاسم "الربّ". فوحّدناه، ونفينا ربوبيّة ما سِوَاه. قال يوسف لصاحبي السجن: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[2].

* * *

التوحيد الثامن من نفَس الرحمن قوله -تعالى-: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾[3]

هذا توحيد الاتّباع، وهو من توحيد الهويّة؛ فهو توحيد تقليد في علم. لأنّه نَصَب الأسباب، وأزال عنها حكم الأرباب لَمّا قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[4]. فلو قالوا: "ما نتّخذهم" وأبقوا العبوديّة لجناب الله -تعالى- لكان لهم في ذلك مندوحة، بوضع الأسباب الإلهيّة المقرّرة في العالم. فأُمِر ﷺ أن يُعرِض عن الشرك، لا عن السبب. فإنّه قال في مصالح الحياة الدنيا: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[5] فعلّل، ولام العلّة في القرآن كثير.

وهذا أيضا فيه ما في السابع من توحيد الاسم "الربّ" وعمّم[6] إضافةَ جميعِنا إليه. وهنا خصّص به: "الداعي" فكأنّه توحيد في مجلس محاكمة. فيدخل فيه توحيد المقسط، لإقامة الوزن في الحكم بين الخصماء. بيَّن ذلك قوله: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾، وخصّ به "الداعي" لمجيئه

١ ص ١٣١ب
٢ [يوسف : ٣٩]
٣ [الأنعام : ١٠٦]
٤ [الزمر : ٣]
٥ [البقرة : ١٧٩]
٦ ص ١٣٢

بالتوحيد الإيمانيّ، لا التوحيد العقليّ -وهو توحيد الأنبياء والرسل، لأنّها ما وَحّدتْ عن نظر، وإنما وَحّدتْ عن ضرورة علم، وجدته في نفسها- لم يقدر على دفعه؛ فترك المشركين وآلهتهم، وانفردَ بغار حراء، يتحنّث فيه من غير معلّم، إلّا ما يجده في نفسه، حتى فَجِئَه الحقّ. وهو قوله: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾[1] أي أنّه لا يقبل الشريك. فأَعرِض عنهم حتى يستحكم الإيمان، وأَقِمْهُ[2] بنفَس الرحمن، فاجعلْ له أنصارا. وآمُرك بقتال المشركين لا بالإعراض عنهم.

* * *

التوحيد التاسع من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾[3]

توحيد الهويّة في الاسم "المرسِل"، وهو توحيد المُلْك. ولهذا نعته بأنّه "يحيي ويميت" إذ المَلِك هو الذي يحيي ويميت، ويعطي ويمنع، ويضرّ وينفع. فَمن أعطى أحيا ونَفع، ومَن منع أضرّ وأمات. ومَن منع لا عن بخل، كان مَنْعُهُ حمايةً وعنايةً وَجُودا، من حيث لا يشعر الممنوع. وكان الضرر في حقّه حيث لم يبلغ[4] إلى نَيْل غرضه، لجهله بالمصلحة فيما حماه عنه النافع، ومات هذا الممنوع لكونه لم تنفذ إرادته، كما لا تنفذ إرادة الميّت. فهذا مَنْعُ الله وضَرَرُهُ وإماتته. فإنّه المنعم المحسان.

فأرسَل الرسل بالتوحيد تنبيها لإقرارهم في الميثاق الأوّل فقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[5] فَمن وحّده بلسان رسوله، لا من لسانه، جازاه الله على توحيده، جزاء رسوله. فإن وحّده، لا بلسان رسوله، بل بلسان رسالته، جازاه مجازاة إلهيّة لا تُعرف؛ تدخل تحت قوله: «ما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشر».

انتهى الجزء التاسع عشر ومائة، يتلوه العشرون ومائة؛ التوحيد العاشر من نفَس الرحمن.

١ [الأنعام : ١٠٦]
٢ ق، س: وأقيمه
٣ [الأعراف : ١٥٨]
٤ ص ١٣٢ب
٥ [الأنبياء : ١٠٧]

الجزء العشرون ومائة[1]

بسم الله الرحمن الرحيم[2]

التوحيد العاشر من نفَس الرحمن قوله: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[3]

هذا توحيد الأمر بالعبادة. وهو من أعجب الأمور! كيف يكون الأمر فيما هو ذاتيّ للمأمور، فإنّ العبادة ذاتيّة للمخلوقين؛ ففيم وقع الأمر بالعبادة؟ فأمّا في حقّ المؤمنين فأمرَهم أن يعبدوه من حيث أحديّة العين، لمّا قال في حقّ طائفة: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[4] فما هي هذه الطائفة التي أُمِرَتْ أن تعبد إلها واحدا؟

فلا تنظروا في الأسماء الإلهيّة من حيث ما تدلّ على معانٍ مختلفة. فتتعبّدهم معانيها، فتكون عبادتهم معلولة. حيث رأوا أنّ كلّ حقيقة منهم مرتبطة بحقيقة إلهيّة، يتعلّق افتقارها، القائم[5] بها، إليها. وهي متعدّدة. فإنّ حقيقةَ الطلب للرزق إنما تعبد الرزّاق، وحقيقة الطلب للعافية إنما تعبد الشافي. فقيل لهم: لا تعبدوا إلّا إلها واحدا، وهو أنّ كلّ اسم إلهيّ، وإن كان يدلُّ على معنى يخالف الآخر، فهو أيضا يدلّ على عين واحدة، تطلبها هذه النِّسب المختلفة.

وأمّا مَن حمل العبادة هنا على الأعمال، فلا معرفة له باللسان. فالعمل صورة، والعبادةُ[6] روحٌ لتلك الصورة العمليّة، التي أنشأها المكلَّف. وأمّا غير المؤمنين، وهم المشركون، فهم الذين نسبوا الألوهة إلى غير مَن يستحقّها، ووضعوا اسمها على غير مسمّاها، وادَّعوا الكثرة فيها كما ادَّعوا الكثرة في الإنسانيّة. فدعواهم فيها صحيحة، وما عرفوا بطلانها في الإلهيّة. ولذلك تعجَّبوا من توحيدها فقالوا: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾[7] وما عِلموا أنّ جَعْل

---

١ العنوان ص ١٣٣ب، أما ص ١٣٣ فبيضاء
٢ البسملة ص ١٣٤
٣ [التوبة : ٣١]
٤ [الإسراء : ١١٠]
٥ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٦ ص ١٣٤ب
٧ [ص : ٥]

الألوهة في الكثيرين أعجب! فقيل لهم: وإن كنتم ما عبدتم، كلَّ مَن عبدتموه، إلّا بتخيُّلكم أنّ الألوهة صِفته، فما عبدتم غيرها، ليس الأمر كذلك، فإنّكم شهدتم على أنفسكم، أنّكم ما تعبدونها إلّا لِتقرّبكم إلى الله زلفى؛ فأقررتم، مع شِركِكم، أنّ ثَمّ إلهًا كبيرا، هذه الآلهة، خِدْمَتُكُمْ إيّاها، تُقَرِّبُكُمْ من الله. فهذه دعوى بغير برهان، وهو قوله: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾[1] وهذه أرجى آية للمشرك عن نظر جهد الطاقة، وتخيُّله في شُبَهِه أنّها برهان، فيقوم له العذر عند الله.

فإذ وقد اعترفوا أنّهم عبدوا الشريك ليقرّبهم إلى الله زلفى، فتح القائل على نفسه باب الاعتراض عليه، بأن يقال له: ومن أين علِمتم أنّ هذه الحجارة، أو غيرها، لها عند الله من المكانة، بحيث أن جعلها معبودة[2] لكم؟ كما قال: ﴿فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾[3]. فالذين عبدوا مَن ينطق، ويدَّعي الألوهة أقربُ حالا من عبادة مَن لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنهم شيئا. وهذا قول إبراهيم لأبيه، وهو الذي قال فيه -تعالى-: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾[4] وأبوه من قومه. وهذه، وغيرُها من الحجّة التي أعطاه الله. فأمرهم الله أن لا يعبدوا إلّا إلها واحدا لا إله إلّا هو، في نفس الأمر -سبحانه- أي هو بعيد أن يُشْرَكَ في ألوهته. فهذا توحيد الأمر.

* * *

التوحيد الحادي[5] عشر من نفَس الرحمن قوله: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[6]

هذا توحيد الاستكفاء، وهو من توحيد الهويّة. لمّا قال الله -تعالى-: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ

---

١ [المؤمنون : ١١٧]
٢ ص ١٣٥
٣ [الأنبياء : ٦٣]
٤ [الأنعام : ٨٣]
٥ ق: الحادي أحد
٦ [التوبة : ١٢٩]

وَالتَّقْوَى﴾[1] فأحالنا علينا بأمره، فبادرنا لامتثال أمره. فمنّا من قال: لولا أنّ الله قد علم أنّ لنا مدخلا صحيحا في إقامة ما كلّفنا من البِرّ والتقوى، ما أحالنا علينا. ومنّا من قال: التعاون الذي أمرنا به على البِرّ والتقوى؛ أن يُرَدَّ كلُّ واحد منّا صاحبَه إلى ربّه في ذلك، ويستكفي به فيما كلّفه. وهو قوله: ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ﴾[2] خطاب تحقيق، و﴿اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ[3]﴾[4] خطاب ابتلاء.

فإذا سمع القوم، الذين قالوا: "إنّ لنا مدخلا محقّقا في العمل، ولهذا أمرنا بالتعاون"، ما قاله مَن جعله خطابَ ابتلاء، أو حمَلَه على الردّ إلى الله في ذلك، لمّا علّمنا أن نقول: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[5] و﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ﴾ وهو قول موسى لقومه، مع أنّهم ما طلبوا معونة الله، إلّا وعندهم ضربٌ من الدّعوى، ولكن هم أعلى من أصحاب المقام الأوّل، وأقربُ إلى الحقّ. فتولّوا عنهم في هذا النظر، ولم يقولوا به. فكيف حالهم مع مَن هو مشهده: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾[6]؟. فقال -تعالى- لهم: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا﴾ عمّا دعوتموهم إليه ﴿فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ﴾ أي في الله الكفاية ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[7]. فإذا كان ربّ العرش، والعرش محيط بعالم الأجسام، وأنت من حيث جسميّتك أقلُّ الأجسام، فاستكف بالله الذي هو ربُّ مثل هذا العرش. ومَن كان الله حسبه، انقلبَ بنعمةٍ من الله وفضلٍ، لم يمسسه سوء، وجاء في ذلك بما يُرضي الله، ﴿وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ﴾[8] على مَن جعله حسبه. والفضلُ: الزيادةُ، أي ما يعطيه على موازنة عمله، بل أزيد من ذلك، مما يعظم عنده، إذا رآه ذوقا.

١ [المائدة : ٢]
٢ [الأعراف : ١٢٨]
٣ ص ١٣٥ب
٤ [البقرة : ١٥٣]
٥ [الفاتحة : ٥]
٦ [هود : ١٢٣]
٧ [التوبة : ١٢٩]
٨ [آل عمران : ١٧٤]

ومن أعجب ما رأيت من بعض الشيوخ[1]، من أهل الله، ممن كان مثل أبي يزيد في الحال، وربما أمكن منه فيه[2]. فقعدتُ مع هذا الشخص يوما بجامع دمشق، وهو يذكر لي حاله مع الله، وما يجري له معه في وقائعه. "فقال لي: إنّ الحقَّ ذكر له عِظَم ملكه. قال الشيخ: فقلت له: يا ربّ؛ مُلكي أعظم من مُلكك! فقال لي: كيف تقول؟ وهو أعلم! فقلت له: يا ربّ؛ لأنّ مِثْلَك في مُلكي. فإنّك لي: تجيبني إذا دعوتك، وتعطيني إذا سألتك. وما في مُلكك مِثلك. قال: فقال لي: صدقتَ". وما رأيت أحدا ذهب إلى ما يقارب هذا المذهب، أو هو هو، سِوَى محمد بن عليّ الترمذيّ الحكيم. فإنّه يقول في هذا المقام: "مقام مُلْك المُلْك". وقد شرحناه في مسائل الترمذيّ، في هذا الكتاب، التي سأل عنها أهلَ الله في كتاب "ختم الأولياء". ثمّ بكى هذا الشيخ، أدبا مع الله. ويقول: "يا أخي؛ هو يُجَرّؤُني عليه ويُباسطني". فكنتُ أقول له: إذا كان يفرح بتوبة عبده، كما قاله عنه رسوله ﷺ، فكيف يكون نظرُه إلى العارفين به!.

* * *

التوحيد الثاني عشر من نفَس الرحمن، هو قوله: ﴿حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾[3]

هذا توحيد الاستغاثة. وهو توحيد "الصِّلة" فإنّه جاء بـ"الذي" في هذا التوحيد. وهو من الأسماء الموصولة. وجاء[4] بهذا ليرفع اللَّبْس عند السامعين، كما فعلت السحرة لمّا آمنت بربّ العالمين، فقالت: ﴿رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾[5] لِرفع اللَّبْس من أذهان السامعين، ولهذا توعَّدهم. ثمّ تمّم، وقال: ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[6] لَمّا علِم أنّ الإله هو الذي يُنقاد إليه، ولا يَنقاد هو لأحدٍ. قال عليّ بن أبي طالب: "أهللتُ بما أَهَلَّ به رسول الله ﷺ" وهو لا يعرف بما أَهَلَّ به. فقبِل منه، مع كونه أَهَلَّ على غير علم محقَّق؛ فأحرى إذا كان على علم محقَّق.

١ المقصود به هو الشيخ سليمان الدنبلي (أنظر الباب ٤٤٩)
٢ ص ١٣٦
٣ [يونس : ٩٠]
٤ ص ١٣٦ب
٥ [الأعراف : ١٢٢]
٦ [يونس : ٩٠]

فأَعْلَمَ بذلك فرعونُ، ليعلم قومه برجوعه، عمّا كان ادّعاه فيهم، من أنّه ربّهم الأعلى. فأمره إلى الله؛ فإنّه آمن عند رؤية البأس. وما نَفَعَ، مِثلُ ذلك الإيمان، فرفع عنه عذاب الدنيا، ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾[1]، ولم يتعرّض للآخرة. ثمّ إنّ الله صدّقه في إيمانه بقوله: ﴿آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾[2] فدلّ على إخلاصه في إيمانه. ولو لم يكن مخلِصا لقال فيه -تعالى- كما[3] قال في الأعراب الذين قالوا "آمنّا": ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[4]. فقد شهد الله لفرعون بالإيمان، وما كان الله ليشهد لأحد بالصدق في توحيده، إلّا ويجازيه به. وبعد إيمانه فما عصى، فقَبِلَهُ اللهُ، إن كان قَبِلَهُ، طاهرا. والكافر إذا أسلم، وجبَ عليه أن يغتسل، فكان غرقه (أي فرعون) غُسلا له وتطهيرا[5]. حيث أخذه الله في تلك الحالة ﴿نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ﴾[6] وجعل ذلك عبرة لمن يخشى.

وما أشبه إيمانُه إيمانَ مَن غرغر؛ فإنّ المغرغر موقن بأنّه مفارِقٌ قاطع بذلك. وهذا الغرق هنا لم يكن كذلك، لأنّه رأى البحر يبسا، في حقّ المؤمنين، فعلِم أنّ ذلك لهم بإيمانهم، فما أيقن بالموت، بل غلّب على ظنّه الحياة. فليس منزلته منزلة مَن حضره الموت فقال: ﴿إِنِّي تُبْتُ الْآنَ﴾ ولا هو من ﴿الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾[7] فأمره إلى الله -تعالى-. ولمّا قال الله له: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾[8] كما كان قوم يونس. فهذا إيمان موصول. وقدّم الهويّة ليعيد ضميريه عليه، ليلحق بتوحيد الهويّة.

١ [يونس : ٩٨]
٢ [يونس : ٩١]
٣ ذكر في الهامش بقلم آخر: مطلب إيمان فرعون
٤ [الحجرات : ١٤]
٥ ص ١٣٧
٦ [النازعات : ٢٥]
٧ [النساء : ١٨]
٨ [يونس : ٩٢]

التوحيد الثالث عشر من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[1]

هذا توحيد الاستجابة، وهو توحيد الهو. وهو توحيد غريب، فإنّ قوله: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا﴾ يعني المدّعين، ﴿لَكُمْ﴾ يعني الداعين: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ فالضمير في "فاعلموا" يعود على الداعين، وهم عالمون بأنّه إنما أُنزل بعلم الله. ولو أراد المدّعين لقال: "فيعلموا" -بالياء- كما قال: ﴿يَسْتَجِيبُوا﴾ -بياء الغيبة- ثمّ قال: ﴿وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ أي واعلموا أنّه لا إله إلّا هو كما علمتم أنّه إنما أُنزل بعلم الله. ثمّ قال: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ وقد[2] كانوا مسلمين. وهذا كلّه خطاب الداعين إن كانت "هل" على بابها. وإن كانت هنا مِثل ما هي في قوله: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ﴾[3] اعتمادا على قرينه الحال، فأُخرجت عن الاستفهام.

وإلّا فما هذا خطاب الداعين، إلّا أن يكون مثل قولهم: "إيّاك أعني فاسمعي يا جارة" فالخطاب لزيد والمراد به عمرو، و﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[4]، ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ﴾[5] ومعلوم أنّه مغفور له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر، وهو على بيّنة من ربّه في مآله. فعلِمنا بقرائن الأحوال أنّه المخاطَب، والمراد غيره، لا هو. وحكمة ذلك، مقابلة الإعراض بالإعراض؛ لأنّهم أعرضوا عن قبول دعوة الداعين، فأعرض الله عنهم بالخطاب. والمراد به هم، فأَسْمَعَهُم في غيرهم.

وأمّا فائدة العلم في ذلك، فهي أن تقول: لمّا علم الله أنّ قوما لا يؤمنون، ارتفعت الفائدة في خطابهم، وكان خطابهم عبثا، فأخبرهم الله -تعالى- أنّ نزول الخطاب، بالدعوة، لمن ليس يقبله في علم الله، أنّه إنما أنزل بعلم الله، أي سبق في علم الله إنزالُه. فلا بدّ من إنزاله، لأنّ تبدُّل المعلوم محال، كما قال: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[6] لأنّه سبق في علم الله أن تكون خمس صلوات

١ [هود : ١٤]
٢ ص ١٣٧ب
٣ [الإنسان : ١]
٤ [الزمر : ٦٥]
٥ [يونس : ٩٤]
٦ [ق : ٢٩]

في العمل، وخمسون في الأجر، فما زال يحطّ من الخمسين، بعلم الله، إلى أن انتهى إلى علم الله، بإثبات الخمس. فمنع النقص من ذلك وقال: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ[1] لَدَيَّ﴾. وهكذا يكون الله عِلمُه في الأشياء سابق، لا يحدث له علم. بل يحدث التعلّق، لا العلم. ولو حدث العلم؛ لم تقع الثقة بوعده؛ لأنّا لا ندري ما يحدث له.

فإن قلت: فهذا أيضا يلزم في الوعيد! قلنا: كذا كنّا نقول، ولكن علمنا أنّه ما أرسل رسولا إلّا بلسان قومه، وبما تواطئوا عليه من كلّ ما هو محمود، فيعاملهم بذلك في شرعهم. كذا سبق علمه، ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[2]. ومما يتمدّح به أهلُ هذا اللسان، بل هو مدح في كلّ أمّة، التجاوز عن إنفاذ الوعيد في حقّ المسيء والعفو عنه، والوفاء بالوعد الذي هو في الخير. وهو الذي يقول فيه شاعر العرب[3]:

وإنّي إذا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ لَمُخْلِفُ إيعادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي

فكان إنزال الوعيد (إنما هو) بعلم الله الذي سبق بإنزاله، ولم يكن في حقّ قوم إنفاذه في علم الله. ولو كان في علم الله لنفذ فيهم، كما ينفذ الوعد الذي هو في الخير. لأنّ الإيعاد لا يكون إلّا في الشرّ، والوعد يكون في الخير وفي الشرّ معًا. يقال: "أوعدته" في الشرّ، و"وعدته" في الشرّ والخير. وقال -تعالى-: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[4] فممّا بيّن لهم -تعالى- التجاوز عن السيّئات في حقّ مَن أساءَ مِن عباده، والأخذ[5] بالسيّئة مَن شاء مِن عباده. ولم يفعل ذلك في الوعد بالخير، فأعلمنا ما في علمه. فكما هو واحد في ألوهيّته، هو واحد في أمره. فما أنزل إلّا بعلم الله؛ سواء نفذ أو لم ينفذ.

---

[1] ص ١٣٨

[2] [النحل : ١٠٣]

[3] ذكر ابن عبد ربه في العقد الفريد ٣٨٨/٣ أنّ القائل هو عامر بن الطفيل (٧٠ ق.هـ- ١١هـ) وهما بيتان أولهما:
ولا يرهب ابن العمّ ما عشت صولتي ويأمن مني صولة المتهدّد

[4] [إبراهيم : ٤]

[5] ص ١٣٨ب

التوحيد الرابع عشر من نفس الرحمن وهو قوله: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾[1]

هذا توحيد الرجعة؛ وهو توحيد الهويّة. أخبر أنّهم يكفرون بالرحمن لأنّهم جهلوا هذا الاسم، إذ لم يكن عندهم، ولا سمعوا به قبل هذا. فلمّا ﴿قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ﴾[2] فـ﴿زَادَهُمْ﴾ هذا الاسم ﴿نُفُورًا﴾ فإنّهم لا يعرفون إلّا اللهَ، الذين يعبدون الشركاءَ ليقرّبوهم إلى الله زلفى. ولَمّا قيل لهم: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ﴾[3] لم يقولوا: وما الله؟ وإنما أنكروا توحيده. وقد نُقِل أنّهم كانوا يعرفونه مركّبا: "الرحمن الرحيم" اسم واحد كبعل بك، ورام هرمز. فلمّا أفردوه بغير نسب أنكروه. فإنّه يقال في النَّسب: بَعْلِيٌّ.

فقال لهم الداعي: الرحمن؛ هو ربّي، ولم يقل: "هو الله"، وهم لا ينكرون الربّ. ولَمّا كان الرحمن له النفس، وبالنفَس حياتُهم، فَسَّره بالربّ لأنّه المغذّي، وبالغذاء حياتهم، فلا يَفْرَقُون من الربّ، ويَفْرَقُون من الله. ولهذا عبدوا الشركاءَ ليشفعوا لهم عند الله، إذ[4] بيده الاقتدار الإلهيّ والأخذ الشديد. وهو الكبير عندهم المتعالي؛ فهم معترفون مقرّون به. فتلطّف لهم بالعبارة بالاسم "الربّ" ليرجعوا، فهو أقرب مناسبة بالرحمن. قال لموسى وهارون: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[5] والترجّي من الله واقع، كما قالوا في "عسى" فإنّها كلمتا ترجٍّ، ولم يقل لهما: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ في ذلك المجلس ولا بدّ. ولا خلّصه للاستقبال الأخراويّ، فإنّ الكلّ يخشونه في ذلك الموطن. فجاء بفعل الحال الذي يدخله الاحتمال بين حال الدنيا وبين استقبال التأخير للدار الآخرة. وذلك لا يكون مخلّصا للمستقبل إلّا بالسين أو سوف. فالذي تُرُجِّي من فرعون وقع، لأنّ ترجّيه -تعالى- واقع. فآمن فرعونُ وتذكّر وخشي، كما أخبر اللهُ، وأثّر فيه لِينُ قولِ موسى وهارون، ووقع الترجّي الإلهيّ كما أخبر. فهذا يدلّك على قبول إيمانه، لأنّه لم ينصّ إلّا على ترجّي التذكّر والخشية، لا على الزمان، إلّا أنّه في زمان الدعوة. ووقع ذلك

---

[1] [الرعد : ٣٠]

[2] [الفرقان : ٦٠]

[3] [المائدة : ٧٢]

[4] ص ١٣٩

[5] [طه : ٤٤]

في زمان الدعوة، وهو الحياة الدنيا.

وأمر (اللهُ) نبيّه (ص) أن يقول، بحيث يسمعونه: ﴿قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ﴾ في أمركم ﴿وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾[1] أي مرجعي في أمركم، عسى يهديكم إلى الإيمان. فما أغلظ لهم، بل هذا أيضا من القول الليّن، لتتوفّر الدواعي من المخاطَبين للنظر[2] فيما خاطبهم به. إذ لو خاطبهم بصفة القهر -وهو غيب، لا عينَ له في الوقت، إلّا مجرّد إغلاظ القول- لَنَفَرَتْ طباعهم، وأخذَتْهم حميّة الجاهليّة لمن نصبوهم آلهة، فأبقى عليهم. وهو قوله -تعالى-: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[3] ولم يقل: "للمؤمنين".

وكان سبب نزولها أن دعا على رِعْلٍ، وذكوان، وعصيّة، شهرا كاملا في كلّ صلاة، بأن يأخذهم الله. فعتَبَه الله في ذلك. وفيه تنبيه على رحمة الله بعباده، لأنّهم على كلّ حال عباده: معترفون به، معتقدون لكبريائه، طالبون القربة إليه، لكنّهم جهلوا طريق القُربة، ولم يوفّوا النظر حقّه، ولا قامت لهم شبهة قويّة في صورة برهان؛ فكانوا يدخلون بها في مفهوم قوله: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾[4] ويريد بالبرهان هنا: "في زعم الناظر" فإنّه من المحال أن يكون ثَمّ دليل، في نفس الأمر، على إله آخر. ولم يبق إلّا أن تظهر الشبهة بصورة البرهان، فيعتقد أنّها برهان، وليس في قوّته أكثر من هذا.

* * *

التوحيد الخامس عشر من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾[5]

هذا توحيد الإنذار، وهو توحيد الإنابة. استوى في هذا التنزّل، في التوحيد، رُسُل البشر- والمرسلون[6] إليهم. فإنّ الملائكة هي التي نزلت بالإنذار، من أجل أَمْرِ الله لهم بذلك. والروح

١ [الرعد : ٣٠]
٢ ص ١٣٩ب
٣ [الأنبياء : ١٠٧]
٤ [المؤمنون : ١١٧]
٥ [النحل : ٢]
٦ ص ١٤٠

هنا (هو) ما نزلوا به من الإنذار، ليحيا بقبوله مَن قبِله مِن عباده كما تحيا الأجسام بالأرواح. فحييت بهذا الروح المنزَّل رُسُلُ البشر؛ فأنذروا به.

فهذا توحيدٌ عظيم نزل من جبّار عظيم، بتخويفٍ وتهديد مع لطف خفيّ في قوله: ﴿فَاتَّقُونِ﴾ أي فاجعلوني وقايةً تدفعون بي ما أنذرتُكم به. هذا لُطفه ليس معناه: "خافوني" لأنّه ليس لله وعيدٌ، وبطشٌ مطلَقٌ شديدٌ ليس فيه شيء من الرحمة واللطف. ولهذا قال أبو يزيد، وقد سمع قارئا يقرأ: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾[1] فقال: "بطشي أشدّ" فإنّ بطش المخلوق، إذا بطش، لا يكون في بطشه شيءٌ من الرحمة، بل ربما ما يقدر أن يبلغ في المبطوش به، ما في نفسه من الانتقام منه لسرعة موت ذلك الشخص. ولَمّا كانت الرحمة منزوعة عن بطشه (أي المخلوق) قال (أبو يزيد): "بطشي أشدّ" وسببُ ذلك ضِيق المخلوق، فإنّه ما له الاتّساع الإلهيّ. وبطشُ الله، وإن كان شديدا، ففي بطشِه رحمة بالمبطوش به. وبطشُ المخلوق ليستريح من الضّيق والحرج الذي يجده في نفسه، بما يوقعه بهذا المبطوش به، فيطلب في بطشه الرحمة بنفسه في الوقت، وقد لا ينالها كلّها. بخلاف الحقّ -تعالى- فإنّ بطشَه لِسَبْق العلم، يأخذ هذا المبطوش به للسبب الموجِب له[2]، لا غير. والمنتقم لغيره ما هو كالمنتقم لنفسه.

* * *

التوحيد السادس عشر من نفَس الرحمن، هو قوله: ﴿إِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى. اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾[3]

هذا توحيد الإبدال؛ فإنّه أبدل اللهَ من الرحمن. وهذا في المعنى: بدل المعرفة من النكرة، لأنّهم أنكروا الرحمن. وفي اللفظ: بدل المعرفة من المعرفة. وهو من توحيد الهويّة، القائمة بأحكام الأسماء الحسنى. لا أنّ الأسماء الحسنى تقوم معانيها بها؛ بل هي القائمة بمعاني الأسماء. كما ﴿هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[4] كذلك هو قائم بكلّ اسم بما يدلّ عليه. وهذا علم غامض. ولهذا

١ [البروج : ١٢]
٢ ص ١٤٠ب
٣ [طه : ٧، ٨]
٤ [الرعد : ٣٣]

قال في هذا التوحيد: ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ لَمّا قال: ﴿وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ﴾[1]. فالأخفى عن صاحب السرّ هو ما لا يعلمه، مما يكون لا بدّ أن يعلمه خاصة. وما تَسمّى إلّا بأحكام أفعاله، من طريق المعنى.

فكلّها أسماءٌ حسنى. غير أنّه منها ما يُتلفَّظ بها، ومنها ما يُعلم ولا يُتلفّظ بها، لما هو عليه حكمُها في العُرف من إطلاق الذمّ عليها. فإنّه يقول: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[2] وقدّم الفجورَ على التّقوى، عناية بنا إلى الخاتمة والغاية للخير. فلو أخّر الفجور على التّقوى لكان مِن أصعب ما يمرّ علينا سماعه. فالفجور يعرّض[3] للبلاء، والتّقوى محصّل للرحمة. وقد تأخّر التّقوى، فلا يكون إلّا خيرا.

وقال -تعالى-: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[4] ولا يُشْتَقُّ له منه اسم، لما ذكرناه. فله الأسماء الحسنى في العُرف، وحُسن غيرها مبطون مجهول، في العُرف، إلّا عند العارفين بالله. ويندرج في هذا العلم، بسبب الألف واللام التي هي للشمول، جميع ما ينطلق عليه اسم السِّرّ، وما هو أخفى من ذلك السِّرّ. ومن السِّرّ النكاح قال -تعالى-: ﴿وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾[5] أي نكاحا، فإنّ الله أيضا يعلمه. وإن كانت الآية تدلّ بظاهرها على ما يحدّث المرء به نفسه لقوله: ﴿وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ﴾[6] ذلك، ويعلم ما تحدّث به نفسَك، وهو قوله: ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾[7] ومع هذا فإنّ الألف واللام لها حكم في مطلَق اسم السرّ، فيعلم ما ينتجه النكاح، وهو قوله: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾[8] فإنّه الخالق ما فيها. ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ﴾ لِعلمه بالسرّ ﴿الْخَبِيرُ﴾[9] لِعلمه بما هو أخفى.

---
١ [طه : ٧]
٢ [الشمس : ٨]
٣ ص ١٤١
٤ [البقرة : ١٥]
٥ [البقرة : ٢٣٥]
٦ [طه : ٧]
٧ [ق : ١٦]
٨ [لقمان : ٣٤]
٩ [الملك : ١٤]

ومِن هذه الحضرةِ نَصب الأدلّة على معرفته، وجعل في نفوس العلماء تركيبَ المقدّمات، على الوجه الخاصّ، والشرط الخاصّ. فأشبهتِ المقدّماتُ، النكاحَ من الزوجين بالوِقاع، ليكون منه الإنتاج. فالوجه الخاصّ الرابط بين المقدّمتين؛ وهو أنّ واحدا من المقدّمتين يتكرّر فيهما، ليربط بعضهما[1] ببعض من أجل الإنتاج. والشرط الخاصّ أن يكون الحكم أَعمّ من العلّة، أو مساويا لها، حتى يدخل هذا المطلوب تحت الحكم. ولو كان الحكم أخصّ لم ينتج، وخرج عنه. كقولهم: "كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث" فالحادث هنا هو الحكم. والمقدّمة الأخرى: "والأجسام لا تخلو عن الحوادث" فالحوادث هو الوجه الخاصّ الجامع بين المقدّمتين، فأنتج أنّ "الجسم حادث، ولا بدّ". فالحكم أعمّ. لأنّ العلّة "الحوادث" القائمة به، والحكم كونه حادثا، وما كلّ حادث يقال فيه: إنّه لا يخلو عن الحوادث. فهذا حكمٌ أعمُّ من العلّة. فالنتيجة صحيحة. ثمّ الاستفصال في تصحيح المقدّمتين معلوم الطريق في ذلك. وإنما قصدنا التّمثيل، لا معرفة حدوث الأجسام، ولا غيرها.

وإذا علمتَ أنّ الإيجاد لا يصحّ إلّا على ما قرّرناه، وهو بمنزلة السِّرّ في النكاح، ننتقل[2] إلى العلم بما هو أخفى من السِّرّ، كما ننتقل مما ضربتُ لك به المَثل، إلى كون الحقّ أوجد العالم على هذا المساق. وظهر العالم عن ذات موصوفة بالقدرة والإرادة. فتعلّقت الإرادة بإيجاد موجودٍ مّا، وهو التوجُّه، مثل اجتماع الزوجين، فنفذ[3] الاقتدار، فأوجد ما أراد، فكان أخفى من السرّ، لجهلنا بِنسبة هذا التوجّه إلى هذه الذات، ونسبة الصفات إليها، لأنّها[4] مجهولة لنا لا تُعرَف. فنعرف التوجُّه والصفة، من حيث عينه وعين الصفة. ونَجهل كيفيّة النِّسبة؛ لجهلنا بالمنسوب إليه لا بالمنسوب. فهذا توحيد الموجِد للأشياء مع كثرة النِّسب؛ فهو واحدٌ في كثير. فأوقعَ الحَيرة، هذا العلمُ، في هذا المعلوم، إلّا لمن كشف الله عن عينه غطاءَ الستر، فأبصرَ الأمرَ على ما هو عليه، فحكم بما شاهد. واختلفوا هل يجوز وقوع مثل هذا أو لا يجوز؟.

---
١ ص ١٤١ب
٢ حروفها الثلاثة الأولى مهملة في ق. وفي س، ه: ينتقل.
٣ ق: فنفد
٤ ص ١٤٢

التوحيد السابع عشر من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى. إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾[1]

هذا توحيد الاستماع؛ وهو توحيد الإنابة. وقوي بالجمع، إذ قد قُرئ: ﴿وأَنَّا اخْتَرْنَاكَ﴾[2] فكثّر، ثمّ أفرد فقال: ﴿إِنَّنِي﴾ و"إنّ" كلمة تحقيق، فالإنيّة هي الحقيقة.

ولَمّا كان حكم الكناية بالياء يؤثّر في صورة الحقيقة، نظرتْ مَن في الوجود على صورتها، فوجدتْ نونًا من النونات، فقالت لها: قِنِي بنفسِك من أجل كناية[3] الياء، لئلّا تؤثّر في صورة حقيقتي؛ فيشهد الناظر والسامع، التغيير في الحقيقة؛ أنّ الياء هي عين الحقيقة. فجاءت نون الوقاية، فحالت بين الياء ونون الحقيقة، فأحدثت الياءُ الكسرَ في النون المجاورة لها، فسُمّيت: نون الوقاية، لأنّها وَقَتْ الحقيقة بنفسها، فبقيت الحقيقةُ على ما كانت عليه، لم[4] يلحقها تغيير. فقال: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ﴾. ولولا نون الوقاية لقال: "إنّي أنا الله" فغيّرها.

وتغيير الحقيقة بالضمير في الآن، هو مقام تجلّيه في الصوَر يوم القيامة. وما ثَمّ إلّا صورتان خاصّة، لا ثالثة لهما: صورة تُنكر، وصورة تُعرف. ولو كان ما لا يتناهى من الصوَر، فإنّها محصورة في هذا الحكم: إمّا أن تُنكر أو تُعرف، لا بدّ من ذلك. فإذا قُرئ: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ﴾ كان أحقّ بالآية وأنسب وأنفى للتغيير. فإنّه مازال التوحيد يصحبها إلى آخر الآية، في قوله: ﴿فَاعْبُدْنِي﴾. وإذا قرئ بالجمع، ظهر التغيير بالانتقال في العين الواحدة، من الكثير إلى الواحد. فمساق الآية يقوّي: ﴿وَأَنَّا اخْتَرْنَاكَ﴾ لأنّه عدّد أمورا تطلب أسماء مختلفة، فلا بدّ من التغيير، والتجلّي في كلّ صورة يدعى إليها. وكان جملة ما تحصّل من الصور في هذه الواقعة لموسى، على ما روي: اثنتا عشرة ألف صورة. يقول له في كلّ صورة: "يا موسى" ليتنبّه موسى على أنّه لو أُقيم لِصورة واحدة لاتّسَقَ الكلام، ولم يقل في كلّ كلمة: "يا موسى" فاعلم ذلك.

فإنّ هذا التوحيد في هذه الآية من أصعب ما يكون لقوله: ﴿وَأَنَّا اخْتَرْنَاكَ﴾ فجمع، ثمّ أفرد،

١ [طه : ١٣، ١٤]
٢ اخترناك: وفقا لقراءة حمزة
٣ "الكناية... كناية" هي في س: "الكنابة... كنابة"
٤ ص ١٤٢ب

ثمّ عدّد ما كلّم به موسى عليه السلام. فهذا توحيد الجمع على كلّ قراءة. غير أنّ قوله: ﴿وأَنَّا اخْتَرْنَاكَ﴾ قرأ بها حمزة على ربّ العزّة في المنام، فقال له ربّه: ﴿وأَنَّا اخترناك﴾ فهي قراءة برزخيّة. فلهذا[1] جمع، لأنّه تجلٍّ صُوَري في منام. فلا بدّ أن تكون القراءة هكذا، فإذا أفردتَها بعد الجمع فلأحديّة الجمع، لا غير.

* * *

التوحيد الثامن عشر من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[2]

هذا توحيد السَّعَة، من توحيد الهُويّة. وهو توحيد تنزيه لئلّا يُتخيّل في سعته الظرفيّة للعالم، من أجل الاسم الباطن والظاهر، ونفَس الرحمن، والكلمات التي لا تنفد، والقول. فقال: "إنّ سعته (هي) عِلمُه بكلّ شيء، لا أنّه ظرفٌ لشيء". وسبب هذا التوحيد لمّا جاء في قصّة السامريّ، وقوله عن العجل لَمّا نبذ فيه ما قبضه من أثر الرسول، فكان العجل ظرفًا لما نُبذ فيه. فلمّا خار العجل قال: ﴿هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى﴾[3]. فقال الله: ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[4] لا تركيب فيه ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ أي هو عالم بكلّ شيء، أكْذَبَ السامريَّ في قوله. ثمّ نصب لهم الدلالة على كذب السامريّ مع كون العجل خار، فقال مثل ما قال إبراهيم في الأصنام: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾ أي إذا سئل لا ينطق، والله يكون متّصفا بالقول ﴿وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾[5] أي لا ينتفعون به، لأنّه قال: ﴿لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾[6]. ومَن[7] لا يدفع الضررَ عن نفسه، كيف يدفع عن غيره؟! وإذا حرّقه ونسَفه لم يُنتفع به. فإنّه لو أبقاه؛ دخلت عليهم الشبهة بما يوجد في الحيوان من الضرّ والنفع. وفي إقامة هذه الأدلّة أمور كبار.

١ ص ١٤٣
٢ [طه : ٩٨]
٣ [طه : ٨٨]
٤ [الكهف : ١١٠]
٥ [طه : ٨٩]
٦ [طه : ٩٧]
٧ ص ١٤٣ب

قال -تعالى- عن اليهود إنّهم قالوا: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾[1] وقالوا: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾[2] وقال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[3]. وأصمّنا عن إدراك هذا القول إلّا بطريق الإيمان، وأعمانا عن توجّهه على إيجاد الأشياء بما نصب من الأسباب: فأنزل المطر فنزل، وحُرثت الأرضُ، وبُذِر الحبُّ، وانبسطت الشمس، وطلع الحبّ، وحُصِد، وطُحِن، وعُجِن، وخبز، ومضغ بالأسنان، وابتُلع، ونضج[4] في المعدة، وأخذه الكبد فطبخه دما، ثمّ أرسله في العروق، وانقسم على البدن. فصعد منه بخار، فكان حياة ذلك الجسم من أجل ذلك النفس. فهذه أمّهات الأسباب مع تحريك الأفلاك، وسير الكواكب، وإلقاء الشعاعات على مطارح الأنوار، مع نظر النفس الكلّيّة بإذن الله، مع إمداد العقل لها. هذه كلّها حجب موضوعة أمّهات، سِوَى ما بينها من دقائق الأسباب.

فيحتاج السمع إلى شقّ هذه الحجب كلّها، حتى يسمع قول: ﴿كُنْ﴾. فخلق في المؤمن قوّة الإيمان، فَسَرَت في سمعه. فأدرك قول: ﴿كُنْ﴾ وسَرَت[5] في بصره؛ فشاهد المكوّن للأسباب. وفعل هذا كلّه من نفس الرحمن ليرحم بها مَن عبد غير الله، إذا استوفى منه حقوق الشركاء الذين يتبرّءون منهم يوم القيامة. فإذا استوفى حقوقهم بالعقوبة والانتقام، رجع الأمرُ إليه على الانفراد، وانقضت الأيّام التي استوجب الشركاءُ فيها حقوقهم. فلمّا انفرد ورجع الأمر إليه، رحمهم فيما هو حقٌّ له، بهذه الحجب التي ذكرناها، لِعلمه بما وضع، وبأنّه أنطقَ ألسنتهم بما قالوه، وخلق في نفوسهم ما تخيّلوه. فسبحانه مِن حَكَمٍ، عدلٍ، لطيف، خبير، يفعل ما ينبغي كما ينبغي لما ينبغي. لا إله إلّا هو، ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[6].

١ [المائدة : ٦٤]
٢ [آل عمران : ١٨١]
٣ [النحل : ٤٠]
٤ رسمها في ق أقرب إلى: ونصح، ونضح
٥ ص ١٤٤
٦ [البروج : ١٦]

التوحيد التاسع عشر من نفس الرحمن، هو قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[1]

هذا توحيد الاقتداء والتعريف. وهو من توحيد الإنابة. وهو توحيدٌ عجيب. ومثل هذا يسمّى التعريض؛ أي كذا فكن أنت، مثل قوله: ﴿مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ﴾[2]. وجاء بالعبادة، ولم يذكر الأعمال المعيّنة. فإنّه قال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[3] وذلك تعيين الأعمال، وهي التي تنتهي فيها مدّة الحكم المعبّر عنه بالنسخ، في كلام علماء الشريعة. وما ثَمّ من الأعمال العامّة السارية، في كلّ نبوّة، إلّا إقامة الدين، والاجتماع عليه، وكلمة التوحيد. وهو[4] قوله -تعالى-: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[5] وبوّب البخاري على هذا: "باب: ما جاء أنّ الأنبياء دينهم واحد" وليس إلّا التوحيد، وإقامة الدين، والعبادة. ففي هذا اجتمعت الأنبياءُ -عليهم السلام-.

واختصاص هذا الوحي بالإنابة دلّ على أنّه كلام إلهيّ بحذف الوسائط؛ فأوحى إليهم منهم. فإنّه لا يقول: "أنا" إلّا مَن هو متكلّم. فإن قيل: فقد قال: إنّه ينزل بمثل هذا الملائكةُ. فهذا لا يبعد أن تأخذه الرسل مِن وجهين إذا نزلت به الملائكة يكون على الحكاية، كما قال[6]:

سَمِعْتُ: "النَّاسُ يَنْتَجِعُونَ غَيْثًا" فَقُلْتُ لِصَيْدَحَ انْتَجِعِي بِلَالَا

فرفَع السين من الناس، على الحكاية. فلو كان هذا (القائل هو) السامع انتجاعَهم لَنَصَبَ السين. فهذا قوله: ﴿أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾[7] ونزلت به الملائكة. وإذا ورد مثل هذا معرًّى عن القرائن أو النصّ عليه، حُمِل على ما هو الأصل عليه. فما يقول: "أنا" إلّا المتكلّم.

١ [الأنبياء : ٢٥]
٢ [فصلت : ٤٣]
٣ [المائدة : ٤٨]
٤ ص ١٤٤ب
٥ [الشورى : ١٣]
٦ القائل هو ذو الرُّمّة (٧٧-١١٧هـ) من قصيدة طويلة يمدح فيها بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، ومطلعها:
أَرَاحَ فَرِيقُ جِيرَتِكَ الجِمالا كَأَنَّهُم يُرِيدونَ احتِمالا
وصيدحُ اسم ناقته
٧ [النحل : ٢]

ألا ترى ما ذكرناه في الحديث المتقدّم: "أنّ الله يصدّق عبده" في موطن، كما يحكي عنه في موطن، فقال في التصديق: "إذا قال العبدُ: لا[1] إله إلّا الله والله أكبر، صدقه ربّه. فقال: لا إله إلّا أنا وأنا أكبر" فهو القائل بالإنابة لا غيره. وأمّا حكايته ما قال، فهو قوله: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾[2] بهذا اللفظ عينه؛ فإن حكى على المعنى. فمثل قوله عن فرعون: ﴿يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا﴾[3] فإنّه قالها بلسان القِبط، ووقعت الترجمة عنه باللسان العربي، والمعنى واحد.

فهذه الحكاية على المعنى. فهكذا فلتعرف الأمور، إذا وَرَدَتْ، حتى يَعلم قولَ الله؛ من قولِ ما يحكيه، لفظا أو معنى، كلُّ إنسان بما هو عليه. فقول الله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا﴾[4] وانتهى كلام الله. ثمّ حكى معنى قولهم، مترجما عنهم: ﴿أَقْرَرْنَا﴾. وكذلك قوله: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا﴾ إلى هنا قول الله، ﴿آمَنَّا﴾ حكاية، ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا﴾ إلى هنا قول الله ﴿إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾[5] حكاية. فإذا ذَكَرْتَ، فاعلم بلسان مَن تذكر. وإذا تلوتَ، فاعلم بلسان من تتلو، وما تتلو، وعمّن تترجم.

التوحيد العشرون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[6]

هذا[7] توحيد الغَمّ. وهو توحيد المخاطِب. وهو توحيد التنفيس، كما نفّس الرحمن عن محمد ﷺ بالأنصار فقال: «إنّ نفَس الرحمن يأتيني من قبل اليمن» فكانت الأنصار التي تكوّنت من ذلك النفَس الرحماني؛ وهي كلمات الحقّ. كما نفّس الله عن يونس بالخروج من بطن الحوت، فعامل قومه بما عاملهم به، من كونه كشف عنهم العذاب بعد ما رأوه نازلا بهم، فآمنوا. أرضاه الله في أُمّته: ﴿فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا﴾ ولم يفعل ذلك مع أمّة قبلها؛ إذ كان غضبه لله ومن أجله. وظنّه بربّه أنّه

١ ص ١٤٥
٢ [التوبة : ٤٠]
٣ [غافر : ٣٦]
٤ [آل عمران : ٨١]
٥ [البقرة : ١٤]
٦ [الأنبياء : ٨٧]
٧ ص ١٤٥ب

لا يضيّق عليه، وكذلك فعل. ففرّج الله عنه بعد الضّيق ليعلم قدر ما أنعم الله به عليه ذوقا. كما قيل:

أَحْلَى مِنَ الأَمْنِ عِنْدَ الخائِفِ الوَجِلِ

فدلّ على أنّ يونس كان محبوبا لله، حيث خصّ قومه من أجله بما لم يخصّ به أمّة قبلها. وعرّفنا بذلك فقال: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾[1] فأمدّ لهم في التمتّع، في مقابلة ما نالوه من الألم عند رؤية العذاب.

فإنّه معلوم من النفوس الإنسانيّة أنّ ليالي الأُنس والوصال قصار، وإن كانت في نفس الأمر لها مدّة طويلة. وليالي الهجران والعذاب طوال، وإن كانت في نفس الأمر قصارى. كما[2] ذكروا في تفسير أيّام الدجّال، أنّه أوّل يوم كسنة، لشدّة فجأة البلاء يطول عليهم، ثمّ كشهر، ثمّ كجمعة. فإذا استصحبوه كان كسائر الأيّام المعلومة، التي لا يطوّلها حال، ولا يقصّرها حال. وكما قيل في يوم القيامة إنّ مقداره خمسون ألف سنة، لهول المطلع، وما يرى الخلقُ فيه من الشدّة. وهو عند الآمنين الذين ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ﴾[3] في الامتداد كركعتي الفجر. وأين زمان ركعتي الفجر من زمان خمسين ألف سنة؟

فلمّا اشتدّ البلاء على قوم يونس، وكانت اللحظة الزمانيّة عندهم، في وقت رؤية العذاب، كالسنة أو أطول، ذكر أنّه -تعالى- جعل في مقابلة هذا الطول الذي وجدوه في نفوسهم، أن متّعهم إلى حين. فبقوا في نعيم الحياة الدنيا زمانا طويلا، لم يكن يحصل لهم ذلك، لولا هذا البلاء. فانظر ما أحسنَ إقامة الوزن في الأمور. وقد قيل: إنّ الـ"حين" الذي جعله غاية تمتّعهم أنّه القيامة، والله أعلم.

ورأينا مَن رأى منهم رجلا، رأينا أثر رِجله في الساحل، وكان أمامي بقليل، فلم ألحقه،

١ [يونس : ٩٨]
٢ ص ١٤٦
٣ [الأنبياء : ١٠٣]

فاكتنلتُ طول قدمه في الرمل ثلاثة أشبار وثلثي شبر، وكان من قوم يونس. وبَعث إلينا بكلام عن[1] حوادث تحدث بالأندلس، حيث كُنّا، سنة خمس وثمانين وسنة ست وثمانين وخمسمائة، فما ذكر شيئا إلّا رأيناه وقع كما ذكر. فانظر في هذه العناية الإلهيّة بهذا النبيّ، وما جاء به من الاعتراف في توحيده.

* * *

التوحيد[2] الحادي والعشرون من نفَس الرحمن: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾[3]

هذا توحيد الحق، وهو توحيد الهويّة. قال -تعالى-: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾[4] وهو قوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾[5]. فـ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (جاءت في هذا التوحيد) من نعت الحقّ. فالأمر الذي ظهر فيه وجود العالَم هو الحقّ، وما ظهر إلّا في نفَس الرحمن، وهو العماء.

فهو الحقّ ربّ العرش، الذي أعطاه الشكل الإحاطي، لكونه بكلّ شيء محيطا. فالأصل، الذي ظهر فيه صور العالم، بكلّ شيء، من عالم الأجسام، محيط. وليس إلّا الحقّ المخلوق به. فكأنّه لهذا القبول كالظرف، يبرز منه وجود ما يحوي عليه، طَبقا عن طبق، عينا بعد عين، على الترتيب الحِكْمي. فأبرزَ ما كان فيه غيبا ليشهدَه فيوحِّده، مع صدوره عنه، فيَحار: إنْ عدَّده؛ فما ثَمّ غيره، وإنْ وحَّده؛ فيرى أنّ عينه ليس هو. فأوجد طرَفين وواسطة لتتميّز الأعيان في العين الواحدة. فتعدَّدت الصور، وما تعدّدت الخشبيّة ولا العُوديّة. فالعُوديّة في كلّ صورة بحقيقتها من غير تبعيض. وهذه الصورة ما هي هذه الصورة، وليس ثَمّ شيء زائد على[6] العُوديّة.

١ ق: من
٢ ص ١٤٦ب
٣ [المؤمنون: ١١٦]
٤ [الدخان: ٣٨]
٥ [المؤمنون: ١١٥]
٦ ص ١٤٧

فقيل: ما ثَمّ شيء. فقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾[1]، ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[2] قيل: فأين هو؟ قال: في عين التمييز. فلا أقدِر على إنكار التمييز، ولا أقدِر أُثْبِت سوى عين واحدة. فـ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾[3].

* * *

التوحيد الثاني والعشرون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[4]

هذا توحيد الخبء؛ وهو من توحيد الهويّة. لمّا كان الخبء النباتيّ تخرجه الشمس من الأرض، بما أودع الله فيها من الحرارة، ومساعدة الماء بما أعطى اللهُ فيه من الرطوبة، فجمع بين الحرارة ومنفعل البرودة حتى لا تستقلّ الشمس بالفعل، فظهرت الحياة في الحيّ العنصريّ.

وكان الهدهد، دون الطير، قد خصّه الله بإدراك المياه، وكان يرى للماء السلطنة على بقيّة العناصر: تعظيما لنفسه، وحماية لمقامه. حيث اختصّ بعلمه، ليشهد له بالعلم بأشرف الأشياء[5]، حيث كان العرش، المستوي عليه الرحمن، على الماء. فكان يحامي عن مقامه. ووجد قوما يعبدون الشمس، وهي على النقيض من طبع الماء، الذي جعل الله منه كلّ شيء حيّ. وعلِم أنّه لولا حرارة الشمس[6] ما خرج هذا الخبء، وأنّها مساعِدة للماء؛ فأدركته الغَيْرة في المنافِر. فوشى إلى سليمان عليه السلام بعابديها، وزاد للتغليظ بقوله: ﴿مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[7] ينبّه على موضع الغَيرة. والشمس، وإن أخرجت خبء الأرض بحرارتها، فهي تخبأ الكواكب بإشراقها، وتظهر المحسوسات الأرضيّة بشروقها. فلها حالة الخبء والإظهار، وبها يُحَدُّ الليل والنهار. فزاحمتْ مَن ﴿يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾[8].

فابتلى الله الماءَ فأصبح غَوْرا، وابتلى الشمس فأمستْ آفلة. ففجّر العيون؛ فأظهر خَبْءَ

١ [ص: ٢٧]
٢ [الدخان: ٣٩]
٣ [المؤمنون: ١١٦]
٤ [النمل: ٢٦]
٥ رسمها في ق أقرب إلى: الأسماء
٦ ص ١٤٧ب
٧ [النمل: ٢٤]
٨ [النمل: ٢٥]

الماء. وفار التنّور؛ فأظهر خَبْءَ الشمس. فأخرج ﴿الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، فوسِع كلّ شيء رحمةً وعلما، فاستوى على العرش العظيم؛ إذ حكم على فلَك الشمس بدورته، وعلى الماء باستقراره وجَرْيَتِه؛ فهما في كلّ درجة في خَبْءٍ وظهور. فوحّده الظهور بظهوره، ووحّده الخبء بِسَدْلِ ستوره. فعلِم -سبحانه- ما يخفون وما يعلنون. فهو ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[1].

التوحيد الثالث والعشرون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ[2] الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[3]

هذا توحيد الاختيار[4]، وهو من توحيد الهويّة. لَمّا كان العالَم كلمات الله -تعالى- كانت نسبةُ هذه الكلمات إلى النفَس الرحمانيّ، الظاهرة فيه، نسبةً واحدة. فكان يعطي هذا الدليل أنّه لا يكون في العالم تفاضل، ولا مختار يفضل عند الله على غيره. ورأينا الأمر على غير هذا خرج في الوجود، عامّا في الموجودات. فقال -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[5] وقال: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[6] وقال: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[7] وقال: ﴿وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ﴾ مع كونها ﴿تُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ﴾[8].

فما ثَمّ آية أحقّ بما هو الوجود عليه من التفاضل، من هذه الآية، حيث قال: ﴿تُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ﴾. فظهر الاختلاف عن الواحد، في الطعم، بطريق المفاضلة. والواقع من هذا كثير في القرآن، من تفضيل كلّ جنس بعضه على بعض. حتى القرآن، وهو كلام الله، يفضل على سائر الكتب المنزلة، وهي كلام الله. والقرآن نفسه يفضل بعضه على بعض، مع نِسبته إلى

١ [النمل : ٢٦]
٢ ص ١٤٨
٣ [القصص : ٧٠]
٤ ق: الاختار، وهي هكذا حيثما وجدت في هذا التوحيد. وفي س: الاختيار
٥ [الإسراء : ٧٠]
٦ [البقرة : ٢٥٣]
٧ [الإسراء : ٥٥]
٨ [الرعد : ٤] ورسم الآية وفقا لقراءة ورش عن نافع، ورسمها عند حفص: يسقى بماء واحد

الله، أنّه كلامه بلا شكّ. فآية الكرسيّ سيّدة آي القرآن، وهي قرآن. وآية الدَّين قرآن. فما أعجب هذا السِّرّ!

فعلمنا، من هذا، أنّ الحكمة التي يقتضيها النظر العقلي ليست بصحيحة. وأنّ حكمة الله في الأمور هي[1] الحكمة الصحيحة التي لا تُعقل. وإن كانت لا تُعلم، فما تُجهَل. لكن لا تُعيّن بمجرّد فكر ولا نظر. بل ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[2].

ولقد رأيت في حين تقييدي لهذا التوحيد، الذي يعطي التفاضل، واقعةً عجيبةً: أُعطيتُ رقًّا منشورا. عرضه، فيما يعطي البصر، ما يزيد على العشرين ذراعا، وأمّا طوله فلا أُحقّقه. وهو على هذا الشكل المصوّر في الهامش.

عرضه

طوله

وهو جلد واحد؛ جلد كبش تنظره، فتراه أبيض عند القراءة، وتنظر إليه في غير قراءة فتراه أخضر. فإذا قرأته تراه جلدا، وإذا لم تقرأه تراه شقّة؛ لا أدري حريرا أو كتّانا. وهو صِداقُ أهلي. فيقال لي: "هذا صداقٌ إلهيٌّ لأهلك!" ولا أسأل عن الزوج، ولا أعلم أنّها خرجت عن عصمة نكاحي، وأنا فارح بهذا الأمر، مسرور غاية السرور! ثمّ يؤتى بسرقة[3] حرير خضراء تنبعث من الكتاب، كأنّها منه تكوّنت، فيها ألف دينار ذهبا عينا، كلّ دينار ثقيل لا أدري ما وزنه! فيقال: "قسّمه على أهلها: خمسة دنانير لكلّ شخص" فأوّل ما آخذ أنا منها خمسة دنانير، عليها نور ساطع، أعظم من ضياء أضوإ كوكب في السماء له شعاع. وأرى نفس ذلك الكتاب، هو عين أهلي، ما كتابُها غيرُها. وأنا، بكلّ جسمي، راقد عليها متّكئ. فكنت أنظر[4] إلى رقم ذلك الكتاب، فأجده بخطّ

١ ص ١٤٨ب
٢ [البقرة : ٢٦٩]
٣ السَّرَقة جمعها السَّرق: شقاق الحرير، وقيل: أجوده. [لسان العرب]
٤ ص ١٤٩

زين الدين عبد الله بن الشيخ عبد الرحمن المعروف بابن الأستاذ[1] قاضي مدينة حلب، كتبه عن إملاء القاضي الكبير بهاء الدين بن شدّاد. والصِّداق مِن أوّله إلى آخره مسجع الألفاظ، تسجيعا واحدا، على رويّ الراء المفتوحة والهاء. فضبطتُ منه بعد البسملة:

الحمد لله الذي جعل قرآنه وفرقانه وتوراته وإنجيله وزبورَه* رقومَ هذا الكتاب المكنون وسطورَه* فأودعَه كلّ آية في الكُتب وسورَه* وأَظهره في الوجود في أحسن صورَه* وجعل أعلامَه في العالَم العُلويّ والسفليّ مشهورَه* وآياته غيرَ متناهية ولا محصورَه* وكلماته بكلّ لسان في كلّ زمان وغير زمان مذكورَه* هكذا على هذا الرويّ إلى آخره، إن كان له آخر، بخطّ مثل الدرّ.

فلمّا رُددت إلى حسّي، وجدتني أكتب هذا الفصل من فصول التوحيد، وإذا به توحيد الاختيار. فعلمتُ أنّ ذلك عينُ هذا الفصل، وأنّ لأهلي من هذا الفصل أوفرُ حظّ وأعظم نصيب. فلمّا رأينا التفاضل والاختيار وقع في العالَم، حتى في الأذكار الإلهيّة المشروعة، كما ذكرنا؛ علمنا أنّ ثمّ أمرا معقولا ما هو عين النفَس، ولا هو غير النفَس، الذي تتكوّن فيه الكلمات، وهي أعيان الكائنات. فإذا بذلك عين المشيئة، عنها ظهر هذا التفضيل[2] في الواحد، والتفضيل[3] في المتساوي. والواحد لا يتّصف بالتفضيل، والمتساوي لا يُنعت بالتفضيل. فعلمنا أنّ سرّ الله مجهول لا يعلمه إلّا هو. فوجدناه توحيد الاختيار في حضرة السرّ: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى﴾[4] وهو حمد الإجمال ﴿وَالْآخِرَةِ﴾ وهو حمد التفصيل. فتميّزت المحامد في العين الواحد، فكان حمدُها عينَها. فما أعجب مقام هذا التوحيد لمن شاهده.

وتعجّبتُ من اسم أهلي في الواقعة، واسمها مريم. ومعنى هذا الاسم معلوم في اللسان الذي فيه سُمّيت. وهي محرَّرة لله، حاملة لروح الله، محَلٌّ لكلمة الله، مَثْنِيٌّ عليها بكلام الله، مبرّأة

١ "عبد الله.. الأستاذ" ثابتة في الهامش
٢ ق: التفصيل
٣ ص ١٤٩ب
٤ [القصص : ٧٠]

بشهادة ما سقط من التمر في هزّها جذع النخلة اليابس، ونُطق ابنها في المهد بأنّه عبد الله، وهما شاهدان عدلان عند الله. فكانت كلّها لله، وبالله، وعن الله. ولهذا غبطها زكريا نبيّ الله، فتمنّى مثلها على الله؛ فأعطاه "يحيى" حصورا مثلها، لم يجعل له سَميّا من قبل من أنبياء الله؛ فخصّه بالأوّليّة من أسماء الله. فانظر في بركة هذا الاسم في وجود[1] الله بين عباد الله. فهذا ما كان إلّا من اختيار الله ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[2] بل هي لله، والله ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[3].

* * *

التوحيد الرابع والعشرون من نفَس الرحمن هو[4] قوله: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[5]

هذا توحيد الحكم، بالتوحيد الذي إليه رجوع الكثرة؛ إذ كان عينَها؛ وهو توحيد الهويّة. فنهى كونه أن يدعو مع الله إلها. فنكّر المنهيّ عنه، إذ لم يكن ثَمّ. إذ لو كان ثَمّ لتعيّن، ولو تعيّن لم يتنكّر. فدلّ على أنّه مَن دعا مع الله إلها آخر فقد "نفخ في غير ضرم، واستسمنَ ذا وَرَم، وكان دعاؤه لحما على وضم". ليس له متعلّق يتعيّن، ولا حقّ يتّضح ويتبيّن؛ فكان مدلولُ دعائه العدمَ المحض، فلم يبق إلّا مَن له الوجودُ المحض.

فكلُّ شيء يُتخيّل فيه أنّه شيء، فهو هالك، في عين شيئيّته، عن نِسبة الألوهة إليه، لا عن شيئيّته. فوجهُ الحقّ باقٍ، وهو ذو الجلال والإكرام، والآلاء الجسام. فما دعا مَن دعا إلّا إلى معروف. فما هو الذي نُكّر فما هو عين ما ذُكِر. فالحقُّ الخالص مَن كان في ذاته يُعلم فلا يُجهل، ويُجهل فلا يحاط به علما. فَعُلم من حيث أنّه لا يحاط به علما، وجُهِل من حيث أنّه لا يحاط به علما. فعُلِم من حيث جُهِل. فالعلم به عينُ الجهل به. فما ثَمّ من يقبل الأضداد في وصفه، إلّا الله.

١ رسمها يقترب في ق من: وجوه
٢ [القصص : ٦٨]
٣ [هود : ١٠٧]
٤ ص ١٥٠
٥ [القصص : ٨٨]

التوحيد الخامس والعشرون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾[1]

هذا[2] توحيد العلّة؛ وهو من توحيد الهويّة. لو لم يوحَّد بالعلّة، كما يوحَّد بغير الله، لم يكن إلها. لأنّ من شأن الإله أن لا يخرج عنه وجود شيء؛ إذ لو خرج عنه لم يكن له حكم فيه. وقد قال: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[3] فلا بدّ أن يكون له توحيد العلّة؛ وهو أن يُعبد بهذا التوحيد لسبب؛ لكون العابد، في أصل كونه، مفتقرا إلى سبب. فلم يخرج عن حقيقته، وسببُه رزقُه الذي به بقاء عينِه. فتخيَّله المحجوب في الأسباب الموضوعة، وهو تخيّل صحيح أنّه في الأسباب الموضوعة، لكن بحكم الجَعْل، لا بحكم ذاتها. فجاعِل كونها رزقا هو الله الذي ﴿يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ﴾[4] بما يُنزل منها من أرزاق الأرواح، ﴿وَالْأَرْضِ﴾ بما يُخرج منها من أرزاق الأجسام؛ فهو الرازق الذي بيده هذا الرزق.

غير أنّ الحجب لَمّا أرسلها اللهُ على بعض أبصار عباد الله، ولم يدركوا إلّا مسمّى الرزق، لا مسمّى الرازق، قالوا هذا! فقيل لهم: ما هو هذا؛ هو في هذا مجعول من الذي خلقكم؛ فكما خلقكم هو رزقكم، فلا تعدلوا به ما هو له ومنه؛ فأنتم ومَن اعتمدتم عليه سَوَاء. فلا تعتمدوا على أمثالِكم، فتعتمدوا على الكَثرة، والاعتماد على الكَثرة يؤدّي إلى عدم حصول ما وقع فيه الاعتماد؛ إذ كلُّ واحد من الكثيرين يقول: غيري يقوم له بذلك. فلا يقوم له شيء. فيدعوه الحال الصحيح إلى التفرّغ والتجرّد إلى واحد، على[5] عِلم من ذلك الواحد، أنّه تجرّد إليه وتفرّغ مما سِواه. فتعيّن القيام به عليه، فأدّى إلى حصول المطلوب من وراء حجاب في حقّ قوم، وعلى الشهود والكشف في حقّ آخرين. وهم أهل الله وخاصّته.

١ [فاطر : ٣]
٢ ص ١٥٠ب
٣ [هود : ١٢٣]
٤ [يونس : ٣١]
٥ ص ١٥١

التوحيد السادس والعشرون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾[1]

هذا توحيد التعجّب. وهو توحيد الله، لا توحيد الهويّة. فقوله: ﴿يَسْتَكْبِرُونَ﴾ أي يستعظمون ذلك، ويتعجّبون منه: كيف يصحّ في الكون ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ والشيء لا يكون إلّا على صورة واحدة، وعين واحدة، والصوَر كثيرة مختلفة بالحدّ والحقيقة، وبيدها المنع والعطاء، وذلك لله؟ ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾[2] أي الكثرة في عين الواحد ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾[3] فما أنكروه، ولا ردّوه؛ بل استعظموه واستكبروه، وتعجّبوا كيف تكون الأشياء شيئا واحدا؟! واستكبروا مثل هذا الكلام من مثل هذا الشخص، حيث علموا أنّه منهم، وما شاهد إلّا ما شاهدوه؛ فمن أين له هذا الذي ادّعاه؟!. فحجبهم الحسّ عن معرفة النفَس والاختصاص الإلهيّ، فامتثلوا أمر الله من حيث لا يشعرون! لأنّه الآمر عبادَه بالاعتبار؛ وهو التعجّب[4]. فقال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾[5]، وقال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[6] فاعتبَروا كما أُمِروا؛ فهم من أُولي الأبصار.

وقولهم: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾[7] لَمّا جاءهم التعريف بهذا على يدي واحد منهم، ولم يعرفوا العناية الإلهيّة، والاختصاص الربّاني. والاختلاق لم يكن فيما تعجّبوا منه؛ لأنهم[8] لو أحالوه بالكلّيّة ما تعجّبوا، وإنما نسبوا الاختلاق لمن جاء به إذ كان من جنسهم، ومما يجوز عليه ذلك حتى يتبيّن لهم برؤية الآيات؛ فيعلمون أنّه ما اختلق هذا الرسولُ، وأنّه جاء من عند الله، الذي يعبد هؤلاء هذه المسمّاة آلهة عندهم على جهة القربة إلى الله الكبير المتعالي. فأنزلوهم بمنزلة الحجبة للمَلِك، وأعطوهم اسمه، كما يعطى اسم الولاية لكلّ والٍ. وإن كان الوالي هو الله،

١ [الصافات : ٣٥]
٢ [ص : ٥]
٣ [المؤمنون : ٢٤]
٤ ص ١٥١ب
٥ [آل عمران : ١٣]
٦ [الحشر : ٢]
٧ [ص : ٧]
٨ كتب فوق الجزء الأخير منها بقلم آخر: "نه" لتقرأ: "لأنه".

فالولاة كثيرون.

فكأنّه أخبرهم عن الله أنّه ما وَلّى هؤلاء الذي يعبدون؛ بل آباؤكم نصبوهم آلهة. هذا الإله الذي أدعوكم إليه تعرفونه، وأنّه اسمه: "الله" لا تنكرونه، وأنتم القائلون ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[1] فسمّيتموه. فسَمُّوا آلهتكم، فتعرفوا عند ذلك الأمر الحقّ بيد مَن هو: هل هو بأيديكم، أو بيدي؟ يقول الرسول: فلمّا عرفوا قوله وتحقّقوه علموا أنّهم في فضيحة؛ لأنّهم إذا سمّوهم، لم يُسَمُّوهم: "الله"[2] ولا عقلوا من أسمائهم مسمّى "الله"؛ فإنّهم عارفون بأسمائهم. فقالوا مثل ما قال قوم إبراهيم: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ﴾[3] فتلك الحجّة الإلهيّة عليهم منهم، فما حاجّهم إلّا بهم ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾[4].

* * *

التوحيد السابع والعشرون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾[5]

هذا توحيد الإشارة. فما في الكون مشارٌ إليه ﴿إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾. لأنّ الإشارة لا تقع من المشير إلّا لأمر حادث عنده، وإن لم يكن في عينه، في نفس الأمر، حادثا، ولكنّه يعلم أنّه حدث عنده. وما يحدث أمر، عند من يحدث عنده، إلّا ولا بدّ أن يجهل أمره عندما يحدث عنده، لشغله بحدوثه عنده، وأثرِه فيه.

فيشير إليه في ذلك الوقت، وفي تلك الحالة، رفيقه. وهو على نوعين؛ إذ ما له رفيق سِوَى اثنين: إمّا عقله السليم، وإمّا شرعه المعصوم. وما ثَمّ إلّا هذا، لأنّه ما ثَمّ مَن يقول له في هذه الإشارة: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ إلّا أحد هذين القرينين: إمّا العقل السليم، أو الشرع المعصوم. وما عدا هذين فإنّه يقول له خلاف[6] ما قال هذان القرينان؛ فيقول له: هذا

١ [الزمر: ٣]
٢ ص ١٥٢
٣ [الأنبياء: ٦٥]
٤ [الأنعام: ٨٣]
٥ [الزمر: ٦]
٦ ص ١٥٢ب

الدهر وتصرُّفه. ويقول الآخر[1]: هذه[2] الطبيعة وأحكامها. ويقول الآخر[3]: هذا حكم الدَّوْر. فيصرفه كلّ قائل إلى ما يراه، فهو قول هذين القرينين: ﴿فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[4] بالقرآن ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾[5] الخارجين عن حكم هذين القرينين ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[6].

التوحيد الثامن والعشرون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[7]

هذا توحيد الصيرورة، وهو من توحيد الهويّة. وهو على الحقيقة مقام الإيمان. لأنّ المؤمن مَن اعتدل في حقّه الخوف والرجاء، واستوت فيهما قدماه؛ فلم يحكم فضله في عدله، ولا عدله في فضله. فكما تجلّى في شديد العقاب، تجلّى في الطول الأعمّ المؤيّد بـ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾[8] ولم يجعل للشديد العقاب مؤيّدا، وذلك للدعوى في الشدّة. فوكّل إلى ما ادّعاه، فهو غير مُعان؛ ومَن لم يدّعِ فهو مُعان. فإنّها ولاية في الخلق، ولأنّه جاء بالشدّة في العقاب ولم يجيء في الطَّوْل مثل هذه الصفة. فلهذا شدّد أزره بـ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾ فأشار[9] إلى ذوي الأفهام من عباده بإعانة ذي الطَّوْل بـ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾ على الشديد العقاب، إلى ترك الدّعوى. فإنّ الشديد في زعمه أنّه لا يقاوَم، ولو علِم أنّ ثَمّ من يقاومه ما ادّعى ذلك. فنبّه -تعالى- عبادَه على ترك الدّعوى، فيكون الحقّ يتولّى أمورهم بنفسه، وعصمهم في حركاتهم وسكناتهم، ليقفوا عند ذلك ويعلموا[10] أنّه الحقّ.

١ رسمها في ق: لآخر
٢ رسمها في ق: هذا
٣ رسمها في ق: لآخر
٤ [إبراهيم: ٤]
٥ [البقرة: ٢٦]
٦ [الأحزاب: ٤]
٧ [غافر: ٣]
٨ [غافر: ٣]
٩ ص ١٥٣
١٠ ق: ويعلمون

التوحيد التاسع والعشرون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾[1]

هذا توحيد الفضل، وهو من توحيد الهويّة. لأنّه جاء بعد قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ﴾[2] فيكون هذا التوحيد شكرا لما تفضّل به الله على الناس، مع قوله: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3] أراد في المنزلة، فإنّ الجِرْم يعلمه كلُّ أحد. ولكن ما تفطّن الناس لقوله -تعالى-: ﴿أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ من كونهم ناسا، ولم يقل: أكبر من آدم، ولا من الخلفاء. فإنّه ما خلق على الصورة من كونه من الناس، إذ لو كان كذلك لَمَا فضل الناس بعضهم بعضا، ولا فضلت الرسل بعضهم بعضا. فَفَضْلُ[4] الصورة لا يقاومها فضل. فقوله: ﴿لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ﴾ إذ كان الفاضل ممن له أيضا هذا الاسم، والمراد بالفضل: العام والخاص، فوحّده بلسان العموم والخصوص، فظهر توحيد الفضل من حضرة الكرم والبذل.

* * *

التوحيد الثلاثون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[5]

هذا توحيد الحياة، وهو توحيد الكلّ، وهو من توحيد الهويّة الخالصة. والحياة شرط في كلّ متنفِّس؛ فلهذا هو العالَم حيٌّ بما فيه من الأبخرة الصاعدة منه. فتوحيد الحياة توحيد الكلّ؛ فإنّه ما ثَمّ إلّا حيّ، فإنّه ما ثمّ إلّا الحقّ، وهو المسبِّح نفسه بما أعطى الرحمن في نَفَسِه من الكلام الإلهيّ، فقال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ﴾[6] ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾[7] ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ

١ [غافر : ٦٢]
٢ [غافر : ٦١]
٣ [غافر : ٥٧]
٤ ص ١٥٣ب
٥ [غافر : ٦٥]
٦ [الصافات : ١٨٠]
٧ [الإسراء : ١]

حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾[1] وما ثَمّ إلّا العالم، وما من شيء من العالم إلّا وهو مسبّح بحمده. ولا ثناء أكمل من الثناء بالأحديّة، فإنّ فيها عدم المشاركة. فالتوحيد أفضل ثناء، وهو "لا إله إلّا الله". فلهذا قلنا: إنّه توحيد الحياة، وتوحيد الكلّ. وهو إخلاص التوحيد لله، من الله ومن العالَم.

* * *

التوحيد[2] الحادي والثلاثون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾[3]

هذا توحيد البَرَكة. لأنّه في السورة التي ذكر فيها أنّه أنزله في ليلةٍ مباركة، وهي ليلة القدر، الموافقة لليلة النصف من شعبان، المخصوصة بالآجال. ولهذا نعت هذا التوحيد بأنّه يحيي ويميت، وهو قوله: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾[4] أي محكَم. فتظهر الحِكَم فيه التي جاءت بها الرسل الإلهيّون ونطقت بها الكتب الإلهيّة، رحمةً بعباد الله عامّة وخاصة. فكلّ موجود يدركها، وما كلُّ موجود يعلم من أين صدرت. فهي عامّة الحكم، خاصة العلم؛ إذ كانت الاستعدادات من القوابل مختلفة.

فأين نُور الشمس من نور السراج في الإضاءة؟ ومع هذا فأخذَ الشمسُ من السراج اسمه، وافتقر إليه مع كونه أضوأ منه، وجعل نبيَّه في هذا المقام سراجا منيرا. وبه ضرب الله المَثل في نوره الذي أنار به السماوات والأرض؛ فمثّل صفته بصفة المصباح، ثمّ ذكر ما أوقع به التشبيه مما ليس في الشمس من الإمداد والاعتدال مع وجود الاختلاف، بذِكْرِ الشجرة من التشاجر الموجود في العالَم، لاختلاف الألسنة والألوان التي جعل الله فيها من الآيات في[5] خلقه.

وذكر المشكاة، وما هي للشمس. فلنور السماوات والأرض، الذي هو نور الله، مشكاة

١ [الروم : ١٧]
٢ ص ١٥٤
٣ [الدخان : ٨]
٤ [الدخان : ٤]
٥ ص ١٥٤ب

يعرفها مَن وحّده بهذا التوحيد المبارك، الذي هو توحيد البركة.

وفي هذه المشكاة مصباح، وهو عين النور الذي تحفظه هذه المشكاة من اختلاف الأهواء، وحكمها فيما يقع في السُّرُج من الحركة والاضطراب. وإذا تقوّت الأهواء أدّى إلى طفي السُّرُج، كذلك يغيب الحقّ بين المتنازعين ويخفى، وتحصل فيه الحيرة. لمّا نزلت ليلة القدر تلاحى رجلان فارتفعت، فإنّها لا تقبل التنازع. ولمّا كانت الأنبياء لا تأتي إلّا بالحقّ، وهو النور المبين، لذلك قال عليه السلام: «عند نبيّ لا ينبغي تنازع» فلا ينازع من عنده نور.

ثمّ إنّ لهذا المصباح الذي ضرب به المثل زجاجة. فللنور الإلهيّ زجاجة، يعرّفك هذا التوحيد: ما هي تلك الزجاجة؟ وليس ذلك للشمس. والزجاجة تشبه الكوكب الدُّرّي. فإذا كان المحلّ الذي ظهر فيه المصباح مُشَبَّه بالكوكب الدرّي، الذي هو الشمس، فكيف يكون قدر السراج في المنزلة، وهو صاحب المنزل؟

ثمّ قال في هذا السراج: إنّه ﴿يُوقَدُ﴾، أي يتوقّد ويضيء ﴿مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾[1]، فلا بدّ للنور الإلهيّ من حقيقة بها يقع التشبيه بالشجرة، كما جاء في اختلاف الأسماء الإلهيّة من الضارّ النافع، والمعزّ المذلّ[2]، والمحيي المميت، وأسماء التقابل. ثمّ إنّ هذه الشجرة ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ فوصفها بالاعتدال. فلهذا كان السراج المذكور، الذي وقع به التشبيه، هو السراج الذي في المشكاة والزجاجة، فيكون محفوظا عن الحركة والاضطراب، لكون الشجرة ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾. فهذا كلّه لا يوجد في غير السراج، ولا بدّ أن يعتبر هذا كلّه في النور الإلهيّ.

التوحيد الثاني والثلاثون من نَفَس الرحمن هو قوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾[3]

هذا توحيد الذِّكْرى؛ وهو توحيد الله. فاعلم أنّ الإنسان لمّا جبله الله على الغفلات رحمة به، فيغفل عن توحيد الله بما يطالعه في كلّ حين، من مشاهدة الأسباب التي يظهر التكوين

[1] [النور : ٣٥]
[2] ص ١٥٥
[3] [محمد : ١٩]

عندها، وليس ثمّة إدراك يشهد به عين وجه الحقّ في الأسباب التي[1] يكون عنها التكوين، وهو لاستيلاء الغفلة. وهذا الغِطاء يتخيّل أنّ التكوين من عين الأسباب. فإذا جاءته الذِّكْرى، على أيّ وجه جاءته، عَلِم، بمجيئها، أنّها تدلّ لذاتها على أنّه "لا إله إلّا الله"، وأنّ تلك الأسباب لولا وجه الأمر الإلهيّ فيها، أو هي عين الأمر الإلهيّ، ما تكوّن عنها شيء أصلا. فلمّا كان هذا التوحيد بعد سِترٍ رَفَعَتْهُ[2] الذِّكْرى، أنتج له أن يسأل ستر الله للمؤمنين والمؤمنات. فإنّ لرفع الستر -ووجود الكشف عند الرفع، أو العلم بأنّه عين الستر لا غيره- لَذّة لا يقدّر قدرها، فهي مِن مِنن الله على عبده.

* * *

التوحيد الثالث والثلاثون من نَفَس الرحمن هو قوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾[3]

هذا توحيد العلم، وهو من توحيد الهويّة. وهو توحيده من حيث التفرقة، لأنّه ميّز بين الغيب والشهادة، وجمع بين العلم والرحمة. وهذا لا يكون إلّا في العلم اللدنّي، وهو العلم الذي ينفع صاحبه. قال في عبده خضر: ﴿آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا﴾ وهو قوله: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ ثمّ قال: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾[4] من قوله: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾.

فعِلم الرحمة يكون معه اللِّين والعطف، وهو الذي من لدنه. والغصن اللدن هو الرطيب ﴿وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[5] فعظّمه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ﴾ وما أرسل إلّا بالعلم ﴿إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[6] فجعل إرساله رحمة. فهو علمٌ يعطي السعادة في لِين ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾[7]. فالعلم، وإن كان شريفا، فإنّ له معادن؛ أشرفها ما يكون من لدنه، فإنّ الرحمة مقرونة به، ولها

[1] "يظهر التكوين.. التي" ثابتة في الهامش بقلم آخر مع إشارة التصويب
[2] ص ١٥٥ب
[3] [الحشر : ٢٢]
[4] [الكهف : ٦٥]
[5] [النساء : ٤٠]
[6] [الأنبياء : ١٠٧]
[7] [آل عمران : ١٥٩]

النفَس الذي[1] ينفِّس الله به عن عباده ما يكون من الشدّة فيهم.

* * *

التوحيد الرابع والثلاثون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ﴾[2]

هذا توحيد النعوت، وهو من توحيد الهويّة المحيطة؛ فله النعوت كلّها نعوت الجلال، فإنّ صفات التنزيه لا تعطي الثبوت، والأمر وجوديّ ثابت. فلهذا قدَّم الهويّة وأخّرها. حتى إذا جاءت نعوت السلوب، وحصلت الحَيرة في قلب السامع، منعت الهويّة، بإحاطتها، أن يخرج السامع إلى العدم، فيقول: فما ثمّ شيء وجوديّ؛ إذ قد خرج عن وجود العقل والحسّ، فيلحقه بالعدم؛ فتمنعه الهويّة. فإنّ الضمير لا بدّ أن يعود على أمر مقرّر، فافهم.

* * *

التوحيد الخامس والثلاثون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾[3]

هذا توحيد الرزايا، والرجوع فيها إلى الله ليزول عنه ألمها، إذ رأى ما أصيب فيه، قد حصل بيد من يحفظ عليه وجوده. ولهذا أثنى الله على من يقول إذا أصابته مصيبة: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[4] فهم[5] ﴿لِلَّهِ﴾ في حالهم، وهم ﴿إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ عند مفارقة الحال. فمن حفظ عليه وجوده، وحفظ عليه ما ذهب منه، وكان من حصل عنده أمانة إلى وقتها، فما أُصِيب ولا رُزِيَ.

فتوحيد الرزايا أنفع دواء يُستعمل. ولذلك أخبر بما لهم منه -تعالى- في ذلك فقال: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ والرحمة لا يكون معها ألم ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾[6] يقول: الذين

١ ص ١٥٦
٢ [الحشر : ٢٣]
٣ [التغابن : ١٣]
٤ [البقرة : ١٥٦]
٥ ص ١٥٦ب
٦ [البقرة : ١٥٧]

تبيّن لهم الأمر على ما هو عليه في نفسه. فسمّيته مصيبة في حقّه لنزولها به، وفي حقّ مَن ليس له هذا الذوق لنزول ألمها في قلبه، فيتسخّط، فيحرم خيرها.

التوحيد السادس والثلاثون من نفَس الرحمن هو قوله: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾[1]

هذا توحيد الوكالة؛ وهو من توحيد الهويّة. في هذا التوحيد ملّك اللهُ العالَم الإنساني جميع ما خلقه له من منافعه، وأمرَه أن يوكّل الله في ذلك ليتفرّغ الإنسان لما خلق له من عبادة ربّه، في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[2]. وأين هذا المقام من قوله: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾[3] فجعل الإنفاق بأيديهم، والملك لله، وفي هذا القدر الذي أمرهم به من الإنفاق، فيه أمرهم[4] أن يتّخذوه وكيلا. فلا تنافُر بين المقامين.

فالمِلك لله، والإنفاق للعبد بحيث الأمر، وما أطلق له في ذلك، وفي الإنفاق أمر الله أن يوكّل الله في ذلك لعلمه بمواضع الإنفاق، والمصارف التي ترضي ربّ المال في الإنفاق، فنزّلَ الشرائع، وأبانت له مصارف المال؛ فأنفق على بصيرة بنظر الوكيل. فمن أنفق فيما لم يأمره الوكيل بالإنفاق فيه، فعلى المنفِق قيمة ما استهلَك مِن مال مَن استخلفه فيه. ولا شيء له، فإنّه مفلس بحكم الأصل، فلا حكم عليه. فأعطاه هذا التوحيد رفع الحكم عنه في ما أتلف من مال مَن[5] استخلفه.

* * *

وهذا آخر تهليل ورد في القرآن الذي وصل إلينا، وهو ستة وثلاثون مقاما، قد ذكرناها بكمالها، مبيّنة إلهيّة قرآنيّة، ذكر الله بها نفسَه، وأمرنا أن نذكره بها فامتثلنا، فلمّا ذكرناه بها علّمنا من لدنه علما، وكان ذِكرها رحمة منه بنا. فهذا قد أدّينا العُشر الواجب علينا مكمّلا، فوقع في يد

١ [المزمل : ٩]
٢ [الذاريات : ٥٦]
٣ [الحديد : ٧]
٤ ص ١٥٧
٥ ثابتة في الهامش بقلم الأصل

الحقّ، فيتولّى تربيته إلى وقت اللقاء، وردّ الأمانات إلى أهلها ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

* * *

الفصل العاشر
في الذِّكْر بالحَوْقَلَة

وهو قول: "لا حول ولا قوّة إلّا بالله". وهو ذِكْر كلّ حامل بقدر ما حُمِّل. فالذاكرون به على طبقات، كما أنّهم في الصورة على طبقات. فمن كان أكثر دخولا[2] كان أكثرَ دُءوبا على هذا الذِّكْر. والذي حاز الكمال فيها كان شرطُه أن لا يفتر من هذا الذِّكْر بالقول، كما أنّه لا يفتر عنه بشاهد الحال. وهو كلُّ مكلَّف في العالَم، والعالَم كلُّه مكلَّف، وما كُلِّف به من العالَم، ومن العالَم ما هو مجبور فيما كلِّف حملُه، وهو المعبَّر عنه بفرائض الأعيان. وفرائض الكفاية ما لم يقم واحدٌ به، فيسقط[3] الفرض عن الباقي، ومن العالم ما لم يُجْبَرْ في الحمل، وإنما عُرِض عليه. فإن قبِله، فما قبِله إلّا لجهله بقدر ما حَمَل من ذلك، كالإنسان لمّا عُرِضت عليه الأمانة وحَملها، كان لذلك ﴿ظَلُومًا﴾ لنفسه ﴿جَهُولًا﴾ بقدْرِها. والسماوات والأرض والجبال لَمّا عُرِضت عليهنّ ﴿أَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾[4] لمعرفتهنّ بقدر ما حملوا، فلم يظلموا أنفسهم ﴿وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[5].

فما وُصِف أحد من المخلوقات بظلمِه لنفسه إلّا الإنسان؛ فكان ﴿خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾[6] في المنزلة؛ فإنّهنّ كنّ أعلم بقدر الأمانة، من الإنسان. فبهذا كنّ أيضا أكبر من خلق الناس في المنزلة من العلم، فإنّهن ما وُصِفْنَ بالجهل كما وُصِفَ الإنسان. وكذلك

١ [الأحزاب : ٤]
٢ ص ١٥٧ب
٣ رسمها في ق: فسقط
٤ [الأحزاب : ٧٢]
٥ [يونس : ٤٤]
٦ [غافر : ٥٧]

لَمّا أُمِرَتا بالإتيان أَمْرَ وجوب، فإن لم يَجِئْنَ جِيْءَ بهنّ على كُرْه، فـ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[1] لِعلمهنّ بأنّ الذي أمرهنّ قادر على الإتيان بهنّ على كره منهنّ، فقلن: ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾. فالإتيان حاصل، والطوْع في معرض الاحتمال[2] أن يَكنَّ صدقن في دعواهنّ.

فإن كان الحقّ (هو) القائل، فما كذبا بل صدقا. وإن كان القول بالواسطة فيحتمل ما قلناه. فالعالِم منّا إذا قال: "لا حول ولا قوّة إلّا بالله" يقوله على امتثال الأمر الإلهيّ والاقتداء. فالاقتداءُ قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إذا[3] كان الحقُّ المتكلِّم، وهي الاستعانة بالأسباب التي لا يمكن رفعها، ولا وجود المسبَّب إلّا بوجودها. والأمر قوله: ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا﴾[4] على حمل هذه المشقّات بـ"لا حول ولا قوّة إلّا بالله".

انتهى الجزء العشرون ومائة، يتلوه الحادي والعشرون ومائة؛ الفصل الحادي أحد عشر في الاسم الإلهي البديع. (بانتهاء السفر السادس عشر).[5]

١ [فصلت : ١١]
٢ ص ١٥٨
٣ كانت في ق: "وإن" وعدلت مباشرة
٤ [الأعراف : ١٢٨]
٥ ثابت على الهامش: "انتهت المقابلة مع النسخة الأولى، وكلتاهما بخط الشيخ ﷺ، وصُحّح كلّ منهما بالأخرى، بحضور شمس الدين -أيده الله تعالى- وسمع هذه المجلدة الأخ العزيز مجد الدين أبو بكر بن بندار التبريزي حالة المقابلة، بقراءة محمد بن إسحق بن محمد خادم الشيخ -ﷺ وعن والديه- وذلك بحلب سنة أربعين وستمائة، وتمّ في آخر شهر شوال من السنة المذكورة، والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى". يليه: "الحمد لله. نظر في هذا المجلد العبد الفقير محمد بن أحمد عقيلة المكي، بقونية، رحم الله مؤلفه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه" ثم ختم الأوقاف الإسلامية برقم ١٧٤٤

المحتويات

الجزء الحادي والعشرون ومائة[١]

السفر السابع عشر من الفتوحات المكيّة[٢]

١ العنوان ص ١

٢ يلي العنوان بقلم محمد بن إسحق القونوي: "إنشاء مولانا وسيدنا الإمام الأعظم الفرد المحقق سلطان المحققين شيخ الإسلام والمسلمين محيي الملة والدين أبو عبد الله محمد بن علي بن العربي الطائي الحاتمي ﷺ". يليه بقلم الشيخ الأكبر: "رواية مالك هذه المجلدة محمد بن إسحق القونوي عنه" ثم طابع دمغة برقم ١٨٦١، وختم الأوقاف الإسلامية برقم ١٧٥٣، وإشارة إلى عدد الصفحات: ٣٠٣ صحيفة. وفي رأس الصفحة ٢ في كلا جانبيها: "وقف هذا الكتاب مع بقية أجزائه الشيخ صدر الدين محمد بن إسحق ﷺ على الزاوية المبنية عند قبره وشرط ألا يخرج منها".

وقف هذا الكتاب [illegible] الشيخ صدر الدين محمد بن اسحق رضي الله عنه على الدار [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الحادي عشر في الاسم الالهي
البديع وتوجهه على كل مبدع وعلى ايجاد
العقل الاول وهو القلم وتوجهه على ايجاد
الهمزة من الحروف ومراتبها وتوجهه على ايجاد
الشرطين من المنازل وتوجهه بالامداد الالهي
النفسي بفتح الفا الذاتي منه والزائد وتسبب

قال الله تعالى بديع السماوات والارض لكونهما ما خلقا على مثال
متقدم واول ما خلق الله العقل وهو القلم فهو اول مفعول ابدع ظهر
عن الله تعالى وكل خلق على غير مثال مبدع بفتح الدال وخالقه مبدعه
بكسر الدال فلو كان العلم تصور المعلوم كما يراه بعضهم في حد العلم
لم يكن ذلك المخلوق مبدعا بفتح الدال لانه على مثال في نفس من ابدعه
او جوده علمه [illegible] وذلك الذي في نفس المؤمن على قول
صاحب هذا الحد للعلم لم يزل واجب الوجود في نفس الامر الحق
فلم يستجد في نفسه كما يفعله المحدث اذا ابتدع ولا وجد في
العقل الا على الصورة التي هي في نفس المصور لمثلها لا لها
اذ ليس محلا لما تخلقه فما هو بديع وهو بديع فليس في نفسه

الصفحة الثانية من مخطوط قونية

الصفحة قبل الأخيرة من مخطوط قونية

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الفصل الحادي[2] عشر

في الاسم الإلهيّ البديع وتوجّهه على كلّ مبدَع، وعلى إيجاد العقل الأوّل وهو القلم، وتوجّهه على إيجاد الهمزة من الحروف ومراتبها، وتوجّهه على إيجاد الشرطين من المنازل، وتوجّهه بالإمداد الإلهيّ النفَسيّ -بفتح الفاء- الذاتيّ منه والزائد، وسبب زيادته

قال الله -تعالى-: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[3] لكونهما ما خُلِقا على مِثالٍ متقدِّم. وأوّل ما خلق الله العقل وهو القلم، فهو أوّل مفعول إبداعيّ ظهر عن الله -تعالى-. وكلّ خَلْق على غير مثال فهو[4] مبدَع -بفتح الدال- وخالِقُهُ مبدِعُهُ -بكسر الدال- فلو كان العلم تصوُّر المعلوم، كما يراه بعضهم في حَدِّ العلم، لم يكن ذلك المخلوق مبدَعا -بفتح الدال- لأنّه على مثالٍ في نفْس مَن أبدعه، أوجده عليه مطابقا له. وذلك الذي في نفس الحقّ منه، على قول صاحب هذا الحدّ للعلم؛ لم يزل واجب الوجود في نفس الحقّ، فلم يبتدعه في نفسه، كما يفعله المحدَث إذا ابتدع، ولا وُجِد في العين إلّا على الصورة التي قامت في نفس المصوِّر لمثلها، لا لها؛ إذ ليس محلّا لما يخلقه؛ فما هو بديع، وهو بديع. فليس في نفْسِه صورة[5] ما أبدع، ولا تصوَّرها.

وهذه مسألة مشكلة، فإنّ من المعلومات ما يقبل التصوّر، ومنها ما لا يقبل التصوّر، وهو معلوم. فما (=فليس) حدُّ العِلم تصوُّر المعلوم. وكذلك الذي يعلم قد يكون ممن يتصوّر لكونه ذا قوّة متخيِّلة، وقد يكون ممن يعلم ولا يتصوّر لكونه لا يجوز عليه التمثّل. فهو تصوُّر من خارج، ولا يقبل الصورة في نفسه لما صوّره من خارج، لكن يعلمه.

واعلم أوّلا[6] أنّ الإبداع لا يكون إلّا في الصور خاصّة لأنّها التي تقبل الخلق فتقبل الابتداع،

---

[1] البسملة ص ٢
[2] ق: الحادي أحد
[3] [البقرة: ١١٧]
[4] ثابتة في الهامش بقلم الأصل
[5] ص ٢ب
[6] ثابتة في الهامش مع إشارة التصويب

وأمّا المعاني فليس شيء منها مبتدَعا لأنّها لا تقبل الخلق فلا تقبل الابتداع؛ فهي تُعقل ثابتة الأعيان. هذه هي حضرة المعاني المحقّقة. وثَمّ صُوَرٌ تقبل الخلق والابتداع، تدلّ عليها كلماتٌ هي أسماء لها، فيقال: تحت هذا الكلام، أو لهذه الكلمة معنى تدلّ عليه. ويكون ذلك المعنى الذي تتضمّنه تلك الكلمة صورة، لها وجود عينيٌّ ذو شكل ومقدار. كلفظ زيد. فهذه كلمة تدلّ على معنى يُفهم منها، وهو الذي وُضِعت له، وهو شخص من الأناسيّ، ذو قامة منتصِبة، وطول وعرض وجهات. فمثل هذا يسمّى معنى لهذه الكلمة؛ فهذا المعنى يقبل الخلق.

ولسنا نريد بالمعاني إلّا ما لا يقبل الخلق، وكلّ ما لا يقبل الخلق فإنّه لا يقبل المِثل. فلا يقبل المِثل إلّا الصورة خاصّة، الماديّة وغير[1] الماديّة. وأعني بالماديّة المركّبة، وهي الأجسام على تنوّع ضروبها، وأعني بغير الماديّة كالبسائط التي لا جزء لها سِوَى عينها، ولكنّها تقبل المجاورة فتقبل[2] التركيب، فتنشأ لذلك صور مختلفة إلى ما لا يتناهى. فالأوّل منها وإن كان صورة فهو المبدَع، والثاني ليس بمبدَع، فإنّه على مثاله. ولكنّه مخلوق. فهو بالخلق الأوّل بديع، وبالخلق الثاني المماثِل للخلق الأوّل، خالق.

فأوّل ما خلق الله العقل، أظهره في نفَس الرحمن في العماء، في أوّل درجة التي هي في نفَس الإنسان المخلوق على الصورة؛ الهمزة، فهي أوّل مبدَع من حروف المتنفِّس، الإنسان، ولها وجوهٌ وأحكام مثل ما للعقل في النفَس. فمن ذلك الإمداد الإلهيّ الذي في قوله: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[3] وفي قوله: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾[4] والزيادة، حيث وقعت، من الخير والشرّ، ولا تُعقل الزيادة إلّا بعد عقل الأصل. فإذا علم مقداره علم الزائد، لئلّا يتخيّل في الزائد أنّه أصل. فأقلّ الزيادة مثل الأصل إلى رابع درجة، وليس فوقها زيادة. وكلّ زيادة، زائدة على الزيادة، مثل الأصل سواء. مثاله الأصل وجود عين العقل، والزائدُ وجودُ النفس وهو على قدر العقل، ثمّ الطبيعة وهي على قدر العقل، ثمّ الهباء وهو على مقدار العقل، ثمّ الجسم الكلّ وهو

١ ص ٣
٢ رسمها في ق يقرب من: فيقبل
٣ [إبراهيم : ٧]
٤ [يونس : ٢٦]

الرابع[1]، وليس وراءه شيء إلّا الصور. وكذلك المدّ الطبيعيّ بمنزلة العقل مثل "مدّ الألِف" مِن: "قالَ" وشبهه. فهذا سارٍ في كلّ موجود، فإنّ له من الحقّ إمدادا به بقاؤه. فما زاد على ما به بقاؤه وظهور عيْنِه فلِسبب آخر.

ولَمّا كان العقل أوّل موجود، جُعل سببا لكلّ إمداد إلهيّ في الوجود، كذلك الهمزة في النفَس الإنساني أوجبتْ الإمداد في الصوت، سواء تأخّرتْ أو تقدّمتْ. وتنتهي الزيادة في ذلك على المدّ الطبيعي إلى أربع مراتب، كلّ زيادة على قدر الأصل التي هي الألف الطبيعيّة في كلّ ممدود. مثال ذلك: "أامن" في قراءة أبي عمرو، و"أاامن" في قراءة ابن عامر والكسائي، و"أااامن" في قراءة عاصم، و"أاااامن" في قراءة ورش وحمزة. وكذلك "جاءَ[2]" و"جااءَ" و"جاااءَ" و"جااااءَ" على ما ذكرناه. فهذا الإمداد الإلهيّ قَبْل الموجب له وبَعده هو بحسب المعرفة بالله. فمن لم يَعرف اللهَ بدليل العالَم عليه، كان الإمداد متقدِّما على العلم بالله من حيث لا يعلم العبد، فهو يتقلّب في نعمة الله، ولا عِلم له بالمنعِم مَن هو على التعيين. ومَن عرف العالَم بالله، كان الإمداد متأخّرا، لأنّه علِم الله فرآه قبل إمداده، وإن كان علمه به من إمداده، ولكن ذلك هو المدّ الطبيعيّ.

فالإمداد في النفَس الرحمانيّ (هو) إيجاد النِّعم على[3] التضعيف بالزيادة منها، ﴿وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[4]. كما هو في النفَس الإنسانيّ مدّ الصوت طلبا للوصول إلى الموجب، أو خروجا من عند الموجب، بالإمداد الإلهيّ لِعين الحرف المطلوب، وهو العين المقصود بذلك النعيم من الكائنات. كما يطلب الوصول إلى حرف الميم بالمدّ من "آآمن" وإلى حرف الدال من "آآدم". فاعلم ذلك.

وكذلك توجّه هذا الاسم على إيجاد الشرطين من المنازل ليبيّن بذلك عين البروج المقدّرة في

١ ص ٣ب
٢ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٣ ص ٤
٤ [البقرة : ٢٦١]

الفلَك الأطلس؛ إذ ليس لها علامة تُعرف بها. فجعل لها هذه المنازل علامة على تلك المقادير، تقطع في هذا الفلَك الأطلس الجواري الخنّس الكنّس. فيعرف، بالمنازل، كم قطعت من ذلك الفلَك. ولهذه المنازل أيضا، وكلّ كوكب في الفلَك المكوكب قطعٌ في هذا الأطلس، لكن لا يبلغ عُمر الشخص الواحد إلى الشعور به. وقد نُقل إلينا أنّ بعض أهرام مصر وُجِد تاريخ عمله، والنسر في الأسد، وهو اليوم في الجدي؛ فانظر ما مرّ عليها من السنين. ويقول أصحاب تسيير الكواكب: إنّ هذه الكواكب الثابتة تقطع في كلّ ستّين سنة من الفلَك درجة واحدة. ونقلت عن بعضهم مائة سنة، فمتى يدرك الحسّ انتقاله كما يدرك انتقال الجواري الخنّس الكنّس؟!.

ثمّ إنّا نعود إلى كلامنا في العقل الأوّل، ومنزلته[1] في النفَس الرحمانيّ منزلة الهمزة من حروف الإنسان، فنقول: إنّ الله لمّا[2] خلق الملائكة، وهي العقول المخلوقة من العماء، وكان القلم الإلهيّ أوّل مخلوق منها، اصطفاه الله وقدّمه وولّاه على ديوان إيجاد العالَم كلّه، وقلّده النظر في مصالحه، وجعل ذلك عبادة تكليفه التي تُقرّبه من الله؛ فما له نظر إلّا في ذلك.

وجعله بسيطا حتى لا يغفل ولا ينام ولا ينسى. فهو أحفظ الموجودات المحدثة وأضبطه لما علّمه الله من ضروب العلوم، وقد كتبها كلّها مسطّرة في اللوح، المحفوظ عن التبديل والتحريف. ومما كتب فيه فأثبته: علم التبديل، أي علم ما يبدّل وما يحرَّف في عالَم التغيير والإحالة. فهو على صورة علم الله لا يقبل التبديل. فلمّا ولّاه الله ما ولّاه أعطاه من أسمائه: "المدبّر والمفصّل" من غير فكر ولا رويّة؛ وهو في الإنسان الفكر والتفكّر. فإذا انفرد بذلك في نفسه كان له حكمٌ، وإذا دبّر مع غيره كان له حكم يقال له في عالم الإنسان: المشاورة. يقول -تعالى- لنبيّه ﷺ آمرا: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[3] فحكم التدبير الذي يدبّر به ولايته، على أقسام، سواء انفرد بالتدبير، أو طلب المشاركة بحكم المشورة.

١ ص ٤ب
٢ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٣ [آل عمران: ١٥٩]

والسبب الموجب للمشورة (هو) كون الحقّ له وجهٌ[1] خاصّ في كلّ موجود، لا يكون لغير ذلك الموجود. فقد يلقي إليه الحقّ -سبحانه- في أمرٍ مّا، ما لا يلقيه لمن هو أعلى منه طبقة. كعِلم الأسماء لآدم، مع كون الملأ الأعلى عند الله أشرف منه، ومع هذا فكان عند آدم ما لم يكن عندهم. وقد ذكرنا، في هذا الكتاب، دليل تفضيل الملأ الأعلى من الملائكة على أعلى البشر، أعطاني ذلك الدليل رسولُ الله ﷺ في رؤيا رأيتها. وقبل تلك الرؤيا ما كنت أذهب في ذلك إلى مذهبٍ جملة واحدة. وإذا كان هذا، فقد[2] ينفرد في أمور نصبها في العالَم بما هو مدبّر ومفصّل، لا عن فكر؛ فإنّه ليس من أهل الأفكار. وقد يشاركه في تدبيره عقلٌ آخر، مثل النفس الكلّيّة التي أذكرها في الفصل الذي يلي هذا -إن شاء الله-. فمثل هذا هو حظُّ المشورة في عالَم الخلق. وسبب ذلك توفية الألوهة ما تستحقّه لمّا علم أنّ لله -تعالى- في كلّ موجود وجها خاصًّا يلقي إليه منه ما يشاء، مما لا يكون لغيره من الوجوه. ومن ذلك الوجه يفتقر كلُّ موجود إليه، وإن كان عن سبب.

فإن قلت: فقد أعلمه الله عِلْمَهُ في خلقه حين قال له: اكتب علمي في خلقي إلى يوم القيامة. قلنا: الجواب على هذا من وجهين: الوجه الواحد، وإن علم ما يكون، فمن جملة ما أعلمه به من الكون: مشورته ومشاركة غيره له في تدبيره، كما نعلم أنّ الله يعلم[3] ما يكون من خلقه، ولكنّه قال: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ﴾[4] وأعلمُ من الله فلا يكون، وقد جاء مثل هذا في حقّ الله. والوجه الآخر في الجواب، وهو أنّا قد علمنا أنّ لله في كلّ كائن وجها يخصّه، وذلك الوجه الإلهيّ لا يتّصف بالخلق، وقال للقلم: اكتب علمي في خلقي، وما قال له: اكتب علمي في الوجه الذي منّي لكلّ مخلوق على انفرادِه.

فهو -سبحانه- يعطي بسبب: وهو الذي كتبه القلم مِن علم الله في خلقه، ويعطي بغير سبب: وهو ما يعطيه مِن ذلك الوجه، فلا تعرف به الأسباب ولا الخلق. فوقعت المشورة

١ ص ٥
٢ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٣ ص ٥ب
٤ [محمد: ٣١]

ليظهر عنها أمرٌ يمكن أن يكون من عِلمِ ذلك الوجه. فيلقي إليه مَن شاوره في تدبيره عِلما قد حصل له من الله، من حيث ذلك الوجه الذي لم يكتب علمه، ولا حصل في خلقه. ولهذا قال اللهُ لرسوله: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[1] يعني على إمضاء ما اتّفقتم عليه في المشورة، أو ما انفردتَ به دونهم. وقوله: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ في مثل هذا ما لم يقع الفعل، فإنّ العزم يتقدّم الفعل. فقيل له: "توكّل على الله" فإنّه ما يدري، ما لم يقع الفعل، ما يلقي الله في نفسك، من ذلك الوجه الخاصّ الإلهيّ الخارج عن الخلق، وهو الأمر الإلهيّ؛ فإنّ له الخلقَ والأمرَ: فما كان من ذلك الوجه فهو الأمر، وما كان من غير ذلك الوجه فهو الخلق.

وكذلك جرى[2] الأمر في حركات الكواكب. فيعطي كلُّ كوكب في الدرجة الفلكيّة، على انفرادِه من الحكم، ما لا يعطيه إذا اجتمع معه في تلك الدرجة كوكب آخر أو أكثر. فاجتماعهم بمنزلة المشورة، وعدم اجتماعهم بمنزلة ما ينفرد به؛ فيكون عن الاجتماع ما لا يكون عن الانفراد. فأوحى في كلّ سماء أمرَها مما تنفرد به، ومما لا تنفرد به فذلك ما يحدث من الاجتماع؛ فإنّه خارج عن الأمر الذي تنفرد به كلّ سماء.

ثمّ في الاجتماعات أحوال مختلفة، فيكون ما يحدث بحسب اختلاف الأحوال. والأحوال هنالك في القِرانات كالأغراض عندنا؛ فكلٌّ يقول بحسب غرضه ونظره: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾[3].

ثمّ ينزل الأمر إلى النفس الإنسانيّ؛ فيكون حكمُ الحرف الواحد خلافَ حكمه إذا اجتمع مع غيره. فالقاف في "قِ" مفرد يدلّ على الأمر بالوقاية، فإذا اجتمع مع "لام" جاء منه صورة تسمّى: "قل" فحدث للقاف أمرٌ بالقول. وأين هو من الأمر بالوقاية؟ وكذلك لو اجتمع بحرف الميم، ظهر من هذا الاجتماع صورة: "قم" فحدث للقاف أمرٌ بالقيام. وهكذا ما زاد على حرف من حروف متّصلة لإبراز كلمة، أو منفصلة لإبراز كلمات، فتحدث أمور لحدوث هذه الكلمات.

١ [آل عمران : ١٥٩]
٢ ص ٦
٣ [الإسراء : ٨٤]

فيقول السيّد لعبده: "قل" فيحدث في العبد القول؛ فيقول. أو: "قم" فيقوم. فيظهر من المأمور حركة تسمّى قياما عن ظهور صورة[1] ذلك الاجتماع.

فهكذا تحدث الكائنات في نَفَس الرحمن. فتظهر أعيان الكلمات، وهو المعبَّر عنها بالعالَم. فالكلمةُ ظهورُها في النفَس الرحمانيّ، والكونُ ظهورها في العماء؛ فبما هو للنفَس يسمّى كلمة وأمرا، وبما هو في العماء يسمّى كونا وخلقا وظهورَ عين. فجاء بلفظة "كن" لأنّها لفظة وجوديّة، فنابت مناب جميع الأوامر الإلهيّة، كما نابت الفاء والعين واللام، الذي هو "فعل" في الأوزان، (مناب) جميع الأوزان. وجميع الموزونات من الأسماء والأفعال، فهي حروف وزن الكلمة، ووزن عين الموجود. فـ"كن" قامت مقام: "قل"، و"قم"، و"خذ"، و"قص"، و"اخرج"، و"ادخل"، و"اقترب" وجميع ما يقع به الأمر. فيكون: إن كان أمر قيام فقيام، وإن كان أمر قعود فقعود، إلى جميع الأعيان. فتحدثُ الكلمة في النفَس، فيحدث الكون في العماء على الميزان.

* * *

صِلَةٌ في ذلك

وهذه الصِّلة في أنواع ما يحدثه التدبير على الانفراد، وبالمشورة في الكون.

فأمّا ما يحدث من ذلك على الانفراد، وهو إذا حكم على "المدبِّر" اسمان إلهيّان، أو خاطران في حقّ أصحاب الخواطر، وهو في الإلهيّات التردُّد. ولا يخلو هذا "المدبِّر"، في هذه الحال وغيرها من الأحوال، أن يكون تحت حكم اسم إلهيّ من الأسماء السبعة المتحكِّمة[2] في النفَس، وما يظهر فيه من الكلمات، وهو الاسم: الجامع، والنافع، والعاصم -وهو الواقي- والسريع، والستّار. وهذه الخمسة الأسماء هي التي تعطي مقام العبوديّة في العالم. والاسم: البصير، والباري؛ وهما اللذان يعطيان مقام الحرّيّة في أهل السلوك بل في العالم.

١ ص ٦ب
٢ ص ٧

فأمّا[1] الاسم "الجامع" فمنه يكون الإمداد لأهل الفضائل، وهم الذين يثابرون على مكارم الأخلاق. ومن هذا الاسم قال رسول الله ﷺ: «بُعثتُ لأتمّم مكارم الأخلاق». ويمدّ أيضا أهلَ الجمع والوجود، والحماية، وترك المؤاخذة بالجرائم؛ فيذبُّون عن أصحابها ما يريد بهم الاسم المنتقِم والمعاقِب؛ فهو معطي الأمان. وهو قوله -تعالى-: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾[2] وفعله أبدًا لا يكون إلّا فيمن هو في مقام العبوديّة.

وأمّا الاسم الإلهيّ "النافع" فمنه يكون الإمداد للعلماء بالله على مراتبهم، وأكثر ما يكون إمداده فيهم في علماء الأرواح، وهو قوله -تعالى-: ﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا﴾[3] أي نور هداية. ويمدّ أيضا أهل الجود من أصناف الكرماء خاصّة، وهم الذين يجودون بالعطاء قبل السؤال من كلّ ما تقع به المنفعة للمعطَى إيّاه. وهو مختصّ العطاء والإمداد -هذا الاسم- بالذين أقامهم[4] الله في مقام العبوديّة والعبودة. فإنّ رجال الله على إحدى حالتين: إمّا حال عبوديّة أو حال حرّيّة. وقد تقدّم لك باب العبوديّة وباب الحرّيّة في هذا الكتاب.

وأمّا الاسم "الواقي" فهو الاسم العاصِم من أمر الله. فمنه يكون الإمداد للصِّدّيقين، وأصحاب الأسرار، وأهل النظر والأفكار في مباحثهم في المناظرات لاستخراج الفوائد في مجالس أهل الله من غير منازعة. ولا يمدّ هذا الاسم إلّا لأرباب مقام العبوديّة وأهل الاستكفاء بالله، وهم المتوكّلون على الله توكّل العبد على سيّده، لا توكّل الابن على أبيه، ولا الميّت على غاسله، ولا الأجير على مَن آجره، ولا توكُّل الموكّل على وكيله.

وأمّا الاسم "السريع" فإنّه مثل "الواقي" في أنّه لا يمدّ إلّا أهل هذا التوكّل الخاصّ، ومَن هو في مقام العبوديّة. ويكون إمداده للمنفقين بالخَلَف، وهو قوله -تعالى-: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ

1 "أهل السلوك.. فأما أل" هناك خط يقطع هذه الكلمات قد يفهم منه شطبها، ولا يُعلم من قام به، كما أن هذه الكلمات ثابتة في س.
2 [الزمر : ٥٣]
3 [الشورى : ٥٢]
4 ص ٧ب

يُخْلِفُهُ﴾[1] ويمدُّ أيضا أهل البقاء لا أهل الفناء، وعنه يأخذون، وإليه يلجئون.

وأمّا الاسم "الستّار" وهو "الغفّار" و"الغفور" و"الغافر" فهو في الإمداد مثل "السريع" و"الواقي" في العبيد والمتوكّلين. ومن هذا الاسم يكون الإمداد لأهل الاكتساب، والقائلين بالأسباب مع الاعتماد على الله. غير أنّهم، وإن اعتمدوا على الله، فما[2] في ظاهرهم الاكتفاء بالله. وهكذا كلّ ذي سبب، وإن كان من المتوكّلين. فما كلُّ متوكّل يظهر منه الاكتفاء بالله في ظاهره. وهذا الاسم يمدّ أيضا أصحاب المنازل والمنازلات. ولهم أبواب في هذا الكتاب، نحوا[3] من مائتي باب ترِد فيما بعد -إن شاء الله-.

وأمّا الاسم "البارِي" فمنه يكون الإمداد للأذكياء المهندسين أصحاب الاستنباطات، والمخترعين الصنائع، والواضعين الأشكالَ الغريبة؛ عن هذا الاسم يأخذون. وهو الممدّ للمصوِّرين في حسن الصورة في الميزان. وأعجب ما رأيت من ذلك في قونية، من بلاد يونان، في مصوّر كان عندنا اختبرناه، وأفدناه في صنعته من صحّة التخيّل ما لم يكن عنده. فصوّر يوما حَجَلَة[4] وأخفى فيها عيبا لا يُشعر به، وجاء بها إلينا ليختبرنا في ميزان التصوير. وكان قد صوّرها في طبق كبير على مقدار صورة الحجلة في الجِرْم. وكان عندنا بازي[5]، فعندما أبصرها (البازي) أطلقه مَن كان في يده عليها، فركضها برجله لمّا تخيّل أنّها حجلة، في صورتها وألوان ريشها. فتعجّب الحاضرون من حسن صنعته! فقال لي: ما تقول في هذه الصورة؟ فقلت له: هي على غاية التمام، إلّا أنّ فيها عيبا خفيّا. وكان قد ذكره للحاضرين، فيما بينه وبينهم. فقال لي: وما هو؟ هذه أوزانها صحيحة. قلت[6] له: في رجليها من الطول، عن موازنة الصورة، قدر عرض شعيرة. فقام وقبّل برأسي، وقال: بالقصد فعلتُ ذلك لأجرّبك!. فصدّقه الحاضرون. وقالوا: إنّه ذكر ذلك لهم قبل أن يوقفني عليها. فتعجّبت من وقوع البازي عليها وطلبه إيّاها!.

1 [سبأ : ٣٩]
2 ص ٨
3 ق: نحو
4 الحجلة: ضرب من الطير؛ الذكر يعقوب والأنثى حجلة
5 البازي: ضرب من الصقور
6 ص ٨ب

ويمدّ أيضا هذا الاسم أربابَ الجود، في وقت المسغبة خاصة، لا المنفقين على الإطلاق من غير تقييد. وهذا الاسم لا ينظر من الرجال إلّا لمن أقيم في مقام الحرّيّة. ما بينه وبين من[1] أقيم في العبوديّة إمداد.

وأمّا الاسم "البصير" فإنّه يمدّ أهل الحرّيّة والعبودة. وإمداد أهل الحرّيّة أكثر، ونظره إليهم أعظم. وهذا الاسم (البصير) والاسم "الباري" يمدّان أهل الفصاحة والعبارات، ولهما إعجاز القرآن، وحسن نظم الكلام الرائق، هذا لهذين الاسمين.

ويمدّ هذا الاسم "البصير" أصحابَ المنازل والمنازلات في بصائرهم، وهم الذين تعمّلوا في اكتسابها، الذين أكلوا من تحت أرجلهم، ما أنزلوها بطرق العناية من غير عمل. لأنّ أهل هذا المقام على نوعين: فطائفة نزلت هذه المنازل عن تعمُّل، واكتسبتْها. وطائفة نزلتها بالإنزال الإلهيّ عناية من غير تعمُّل، ولا تقدُّم عمل؛ بل باختصاص إلهيّ. ويمدّ أيضا هذا الاسم أهل التفرقة، وهم الذين يميّزون ما تعطيه أعيان المظاهر في[2] الظاهر باستعداداتها. وهو مقام عجيب لا يعرفه أكثر أهل التفرقة. وأكثر علم أهل التفرقة العلمُ بمعاني الأسماء الإلهيّة، من حيث معانيها، لا من وجه دلالتها على الذات.

فهذا حَصْر ما تعطيه هذه الأسماء، وحصرُ مَن تعطيه. ومنتهى العالَم، في هذا الباب الذي شاهدناه كشفا، ألفًا من العالَمين، لا زائد على ذلك. والذي شاهدناه ذوقا، وجاريناهم قَدَمًا بِقَدَم، وسابقناهم وسَبَقْناهم في حضرتين: حضرة النكاح، وحضرة الشكوك؛ ستّة عشر عالما من ثماني حضرات، وباقي العالَم كشفا وتعريفا لا ذوقا. فدخلنا في كلّ ما ذكرناه في هذا الإمدادات الإلهيّة ذوقا، مع عامّة أهل الله، وزدنا عليهم باسم إلهيّ وهو "الآخِر" أخذنا منه الرئاسة ورَوْح الله الذي يناله المقرّبون من قوله -تعالى-: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ. فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾[3]. ونلتُ هذه المقامات، في دخولي هذه الطريقة، سنة ثمانين وخمسمائة في مدّة يسيرة، في

---

١ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٢ ص ٩
٣ [الواقعة : ٨٨، ٨٩]

حضرة النكاح مع أهل الصفاء، وفي حضرة الشكوك مع أهل القهر والغلبة، من أجل الاختلال في الشروط، وهي المواثيق التي أخذت على العالِم بالله؛ فمنّا مَن غدر، ومنّا مَن وفّى؛ فكنّا ممن وفّى بحمد الله.

وهذه علوم غريبة، وأذواق عزيزة. لقينا من أربابها رجالا بالمغرب، ورجالا[1] بالإسكندريّة، ورجلين أو ثلاثة بدمشق، ورجلا بـ "سيواس"كان قد نقصه من هذا المقام قليلا، فعرضه علينا، فأتممناه له حتى تحقّق به في زمان يسير. وكان غريبا، لم يكن من أهل البلاد، كان من أهل "أخلاط".

ولكلّ طائفة ممن ذكرنا، ممن هم تحت إحاطة هذه الأسماء الإلهيّة، التميّز في ثلاث حضرات: حضرة عليا، وحضرة وسطى، وحضرة سفلى، وحضرة مشتركة. فلا تخلو هذه العقول المدبِّرة أن تكون في إحدى هذه الحضرات، في زمان مرور الخواطر[2] عليها أو الأسماء المتقابلة[3] أو المتقاربة. فالمتقابلة كالضارّ والنافع، أو المعزّ والمذلّ، أو المحيي والمميت. ومثل المتقاربة كالعليم والخبير، أو القدير والقاهر، أو الكبير والعظيم؛ وما جرى هذا المجرَى في عالم الخلق والأمر. وها أنا -إن شاء الله- أذكر ما يحدث من حكم ذلك كلّه في العالَم.

تفصيل

أمّا تفصيل ما ذكرناه، فهو أن نقول -بعد أن نعلم أنّ كلّ من ذكرنا من هؤلاء الطبقات، فإنما هم أهل الأنفاس خاصّة، من أهل الله، لا غيرهم-: إنّ المدبِّر من عالَم الأنفاس، إذا أراد تنفيذ أمر مّا برزخيّ[4]، يطلب تنفيذه حكمان[5] والأمر واحد. فإنّ الاسم الجامع[6] والنافع والبصير والقائلين بالجود على مسغبة ينظرون إلى الحكم الأسهل فيحكمون به على ذلك الأمر. والعلماء

---

١ ص ٩ب
٢ ق: "هذه الخواطر" وهناك خط على لفظ "هذه" ربما يشير فيه إلى شطبها
٣ ق: المقابلة
٤ ق: "برزخيا" وكذلك في س، ومكتوب فوق الكلمة بقلم آخر: "برزخي"
٥ كتب تحتها بقلم آخر: "حُكمَين"
٦ ص ١٠

بالله يجعلون التوحيد بين الحكمين، ويحكم بالأسهل من الحكمين. وأمّا البـاري والسريع والواقي والغفور فإنّهم يسلكون طريق التحقيق في ذلك؛ فيعطي كلّ حكم حقّه، لا يراعي جانبا دون جانب. ولا يحكمون بذلك إلّا المكمّلون من رجال الله.

فإن كان أحد الحكمين برزخيًّا والآخر سفليًّا، فالاسم الجامع والنافع والبصير يحكمون بما فيه رفع الحرج. غير أنّ الاسم البصير وأهل الجود يجعلان التوحيد بين الحكمين، حتى يرفعان الاشتراك. وبقيّة الأسماء السبعة، وجميع الطبقات، الخارجين عن طبقات هؤلاء الأسماء الثلاثة، يسلكون مسلك الاعتدال؛ فيوفّون الحقوق على ما تعطي المراتب. مثال الأوّل البرزخي: أن ترى الحقّ في صورة يدركها الحسّ. فالمحقّقون يعطون الألوهيّة حقّها، ويعطون الحضرة التي ظهر الحقّ فيها بهذه الصورة حقّها. والطائفة الأخرى تحكم على الحقّ بالصورة، وتقول: لولا أنّه على حقيقةٍ تقبلها، ما صحّ أن يظهر بها؛ إذ لم تكن غيره في وقت التجلّي. وأمّا الذين جعلوا التوحيد بين الحكمين، فقالوا: الحقّ على ما[1] هو عليه في نفسه، وهذه الصورة ظهرت بالحقّ، لا أنّ الحقّ ظهر بها. وجعل التوحيد فاصلا بين الحقّ والصورة.

وهكذا في الحالة الثانية. ومثال ذلك في الحالة الثانية، هو: تجلّي مَن يقول في رؤيته جميع الأكوان: "ما رأيت إلّا الله" من حيث أنّ البرزخ لا تتعيّن فيه الصوَر إلّا من عالم الطبيعة، وهو المحسوس. والحكم كما قرّرنا. فإن كان الأمر بين حكم برزخيّ وصورة عُليا، كرؤية الحقّ في صورة مَلَك؛ فالجامع والبصير والنافع يرفعون الحرج فيما وقع فيه التشبيه، ويوفّون حقَّ أحد الحكمين، وهو الحكم الذي يلي جانب العزّة. وأصحاب الجود الإلهيّ يعتبرون التوحيد، فيبرزونها مع رفع الحرج. فالتوحيد مثل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ورفع الحرج تمام الآية: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[2].

مرتبة أخرى: إذا ظهر أمران إلهيّان في صورتين مختلفتين، والأمران برزخيّان. فالحكم الإلهيّ

١ ص ١٠ب
٢ [الشورى : ١١]

في ذلك؛ وهو أن ترى صورة الحقّ في البَرزخ، وصورة المَلَك في البرزخ على صورة إنسيّين، كصورة موسى وهارون مثلا، أو تَرى الحقّ في صورة شخصين معًا في رؤيا واحدة في عالم البرزخ، مثل أن ترى الحقّ في صورة شابّ وشيخ[1] في حال واحدة؛ ولا شكّ أنّهما الحقّ ليس غيره. فحكم العلم، من العلماء بالله وأهل الجود الإلهيّ في هذه الواقعة، أنّ هذا إمداد إلهيّ لهذه الصور التي ظهر فيها الحقّ. وأهل الجود أيضا. والفضلاء، أصحاب الزيادات من العلم الإلهيّ مع الاسم البصير من الأسماء الإلهيّة، يزيلون الحقّ بـ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2] ويتأوّلون الصورة بما يليق بها. وما بقي من الأسماء الإلهيّة، والطبقات من أهل الله أرباب المقامات والتحقيق، يتركون الحقّ حقًّا بما يليق به، والصورة صورة بما يليق بها. وهو الأَوْلَى عندي.

مرتبة أخرى: نبيّ من الأنبياء، كعيسى روح الله وكلمته: فظهَر حَقًّا من كونه كلمة الله، وظهر ملَكًا من كونه روحَ الله. فالحكم في هذه الواقعة عند العلماء بالله، وأهل الجود من أهل الله: يلحقون المَلَك بذلك النبيّ، وينزّهون الحق عن تلك الصورة. وأمّا الراسخون في العلم -وهم أهل الزيادات- ويوافقهم أيضا أهل الجود الإلهيّ، يقولون: الجناب الإلهيّ أَقْبَلُ للصور من العالَم. فيلحقون بصورة ذلك النبيّ، ويبقون صورة المَلَك على ما هي عليه لا يتأوّلونها، ولا سيما في عيسى فإنّه تمثّل لأُمّه بشرا سويّا حين أعطاها عيسى. وأمّا[3] الاسم الإلهيّ البصير فإنّه يسقط صورة الحقّ من ذلك تنزيها، ويبقي ما بقي على حاله.

مرتبة أخرى: ملَك من الملائكة ظهر في صورة محسوسة، وظهر في مقام حقٍّ وقال: "أنا الحقّ"، كما سمع موسى الخطاب من الشجرة: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾[4]. فحكَمَ العلماء العارفون، وأهل الجود الإلهيّ، يقولون في الصورة المحسوسة: إنّها مَلَك، وفي مقام الحقّ: إنّه حقّ. وأمّا أهل الزيادات من العلماء بالله، وأهل الجود الإلهيّ، يوافقونهم على حكمهم، أيضا يحكمون على الحقّ بالملكيّة. والاسم البصير الإلهيّ يُسقط، بحكمه، الحق من أجل ما دخله من

١ ص ١١
٢ [الشورى : ١١]
٣ ص ١١ب
٤ [طه : ١٤]

التشبيه، ويبقي ما بقي على ما هو عليه. وجميع أهل الله يقولون: لمّا كان الحقّ يقبل الصوَر، لم يَبْعُد على الصور أن تدّعيَ فيه، وتقول: "أنا الحقّ". فالذي يُعتمد عليه في هذه المسألة، أن يُعْطَى الحقُّ، من جهة الشرع، حقّه لا من جهة العقل، ويُعْطَى الحسّ حقّه، ويُعْطَى الملَك حقّه. ومع هذا، فلا بدّ عند غير المحقّقين أن يصحبوا التوحيد بين الحكمين مخافة الاشتراك. والمحقّق لا يبالي؛ فإنّه قد عرف ما ثَمّ.

مرتبة *أخرى*:

إذا[1] كانت إحدى الصورتين عُلويّة، والأخرى برزخيّة. فالأسماء الثلاثة: الجامع، والبصير، والنافع، يرفعون الحرج في الصورة البرزخيّة وغيرها، ولا يعطون كلّ ذي حق حقّه من الصورتين.

واعلم أنّ جميع ما ذكرناه هو حكم العقل في الأمور: فتارة يعطي التشديد فيها، وتارة يعطي اليُسر فيها، وتارة يعطي كلّ ذي حق حقّه. فيكون في كلّ حكم بحسب ما يتجلّى له الحقّ فيه؛ سَواء كان ذلك في الإلهيّات، أو في الطبيعيّات، أو في ما تركّب منهما في الجمع والفرق، والفناء والبقاء، والصحو والسكر، والغيبة والحضور، والمحو والإثبات.

* * *

إفصاح بما هو الأمر عليه

اعلم أنّ الأمر حقٌّ وخَلق. وأنّه وجود محض لم يزل ولا يزال، وإمكانٌ محض لم يزل ولا يزال، وعدم محض لم يزل ولا يزال. فالوجود المحض لا يقبل العدم أزلا وأبدا. والعدم المحض لا يقبل الوجود أزلا وأبدا. والإمكان المحض يقبل الوجود لسبب، ويقبل العدم لسبب؛ أزلا وأبدا. فالوجود المحض هو الله ليس غيره، والعدم المحض هو المحال وجوده ليس غيره، والإمكان المحض هو العالَم ليس غيره؛ ومرتبته بين الوجود المحض، والعدم المحض. فبما ينظر منه إلى العدم

١ ص ١٢

يقبل العدم، وبما ينظر منه إلى الوجود يقبل الوجود. فمنه[1] ظلمة وهي الطبيعة، ومنه نور وهو النفَس الرحمانيّ، الذي يعطي الوجود لهذا الممكن.

فالعالَم حامِل ومحمول. فبما هو حامل؛ هو صورة وجسم وفاعل. وبما هو محمول؛ هو روح ومعنى ومنفعل. فما من صورة محسوسة أو خياليّة أو معنويّة إلّا ولها تسوية من جانب الحقّ، وتعديل كما يليق بها وبمقامها وحالها، وذلك قبل التركيب، أعني اجتماعها مع المحمول الذي تحمله. فإذا سَوّاه الربّ -بما شاءه من قول، أو يد، أو يدين، أو أيد؛ وما ثَمّ سِوَى هذه الأربعة، لأنّ الوجود على التربيع قام- وعدّله، وهو التهيّؤ والاستعداد للتركيب والحمل، تسلّمه الرحمن؛ فوجّه عليه نَفَسَهُ، وهو روحُ الحقّ، في قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾[2] وهو عين هذا النفَس، قَبِلَتْهُ تلك الصورة.

واختلف قبول الصوَر بحسب الاستعداد. فإن كانت الصورة عنصريّة، واشتعلت فتيلتها، بذلك النفَس، سمّيت: حيوانا، عند ذلك الاشتعال. وإن لم يظهر لها اشتعال وظهر لها في العين حركةٌ، وهي عنصريّة، سمّيت: نباتا. وإن لم يظهر لها اشتعال ولا حركة، أعني في الحسّ، وهي عنصريّة، سمّيت: معدنا وجمادا.

فإن كانت الصورة منفعلة عن حركة فلكيّة، سمّيت: ركنا؛ وهي[3] على أربع مراتب. ثمّ انفعلت عن هذه الأركان صورة مسوّاة معدّلة سمّيت: سماء، وهي على سَبْع طبقات. فوجّه الرحمن ﷻ نَفَسَه على هذه الصور، فحييت حياة لا يدركها الحسّ، ولا ينكرها الإيمان، ولا النفس، ولذلك لم يقبل الاشتعال. فكلّ موضع كان في هذه السماوات قَبِلَ الاشتعال سمّي: نجما. فظهرت النجوم، وتحرّكت أفلاكها بها. فكانت كالحيوان فيما اشتعل منها، وكالنبات فيما تحرّك منها.

وإن كانت الصورة عن حركة معنويّة، وقوّة عمليّة، وتوجّه نفسيٍّ، سمّيت: جسما كُلًّا،

١ ص ١٢ب
٢ [الحجر : ٢٩]
٣ ص ١٣

وعرشا، وكرسيّا، وفلَكا: فلَك بروج، وفلَك منازل. وتوجّه الرحمن بنفَسه على هذه الصوَر. فما قَبِل منها الاشتعال سمّي: نجوما، وهي له كالحَدَقِ في وجه الإنسان. وما لم يقبل الاشتعال سمّي: فلَكا.

فإن كانت الصورة عقليّة، انبعثت انبعاثا ذاتيّا عن عقل مجرّد، تطلب باستعدادها ما تحمله؛ توجّه "الرحمن" عليها عند تسويتها، التي سَوّاها ربّها بنفَسه. فما اشتعل منها سمّي: نور عِلم. وما تحرّك منها ولم يشتعل سمّي: عملا. والذات الحاملة لهاتين القوّتين (سمّيت) نفْسا.

فإن كانت الصورة الإلهيّة، فلا تخلو إمّا أن تكون جامعة فهي صورة الإنسان، أو غير جامعة فهي صورة العقل. فإذا[1] سَوّى "الربُّ" الصورةَ العقليّة بأمره، وسوّى الصورة الإنسانيّة بيديه، توجّه عليها "الرحمن" بنفَسه، فنفخ فيها روحا من أمره. فأمّا صورة العقل فحملت، في تلك النفخة، بجميع علوم الكون إلى يوم القيامة، وجعلها أصلا لوجود العالم، وأعطاه الأوّليّة في الوجود الإمكانيّ. وأمّا صورة الإنسان الأوّل، المخلوق باليدين، فحمل في تلك النفخة علمَ الأسماء الإلهيّة، ولم يحملها صورة العقل؛ فخرج على صورة الحقّ، وفيه انتهى حكم النفَس: إذ لا أكمل من صورة الحقّ.

ودار العالَم، وظهر الوجود الإمكانيّ بين نور وظلمة، وطبيعة وروح، وغيب وشهادة، وستر وكشف. فما وليَ، من جميع ما ذكرناه، الوجود المحض؛ كان نورا وروحا. وما وليَ، من جميع ما ذكرناه، العدم المحض؛ كان ظلمة وجسما. وبالمجموع يكون صورة. فإن نظرتَ العالَم من نفَس الرحمن، قلت: ليس إلّا الله. وإن نظرت في العالَم، من حيث ما هو مسوًّى ومعدَّل، قلت: المخلوقات. ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ من كونك خلقا ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ من كونك حقّا ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[2] لأنّه الحقّ.

فبالنفَس، كان العالم كلّه متنفّسا، والنفَس أظهره. وهو للحقّ باطن، وللخلق ظاهر. فباطن

١ ص ١٣ب
٢ [الأنفال : ١٧]

الحقّ ظاهرُ الخلق، وباطن الخلق ظاهرُ الحقّ. وبالمجموع تحقّق[1] الكون. وبترك المجموع قيل: حقٌّ وخلقٌ. فالحقّ للوجود المحض، والخلق للإمكان المحض. فما ينعدم من العالم ويذهب من صورته، فممّا يلي جانب العدم. وما يبقى منه، ولا يصحّ فيه عدم، فممّا يلي جانبَ الوجود. ولا يزال الأمران حاكمين على العالَم دائما. فالخلق جديد في كلّ نفَس: دنيا وآخرة. فنفَس الرحمن لا يزال متوجّها، والطبيعة لا تزال تتكوّن صوَرا لهذا النفَس، حتى لا يتعطّل الأمر الإلهيّ، إذ لا يصحّ التعطيل. فصورٌ تحدث، وسُوَرٌ تظهر بحسب الاستعدادات لقبول النفَس. وهذا أَبْيَنُ ما يمكن في إبداع العالم. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

* * *

الفصل الثاني عشر من هذا الباب

في الاسم الإلهيّ "الباعث" وتوجّهه على إيجاد اللوح المحفوظ، وهو النفْس الكلّيّة، وهو الروح المنفوخ منه في الصور المسوّاة بعد كمال تعديلها، فيهبها الله بذلك النفخ أيّة صورة شاء من قوله: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[3]، وتوجّهه على إيجاد الهاء من الحروف، وهاء الكنايات، وتوجّهه على[4] إيجاد البطين من المنازل المقدّرة

اعلم أنّ هذه النفْس هي اللوح المحفوظ، وهو أوّل موجود انبعاثي، وأوّل موجود وُجِد عند سبب، وهو العقل الأوّل، وهو موجود عن الأمر الإلهيّ والسبب. فله وجهٌ إلى الله خاصّ، عن ذلك الوجه قَبِلَ الوجود. هو، وكلّ موجود في العالَم، له ذلك الوجه، سواء كان لوجوده سبب مخلوق أو لم يكن.

واعلم أنّ الأسباب منها خَلْقِيّة، ومنها معنويّة نِسَبِيَّة. فالأسباب الخَلقيّة كوجود مخلوق مّا على تقدّم وجود مخلوق قبله، له إلى وجوده نسبة مّا، بأيّ وجه كان: إمّا بنسبة فعليّة، أو بنسبة

١ ص ١٤
٢ [الأحزاب : ٤]
٣ [الإنفطار : ٨]
٤ ص ١٤ب

بخاصيّة، لا بدّ من ذلك. وحينئذ تكون سببا، وإلّا فليس بسبب. وقد يكون ذلك الأثر في غير مخلوق كقوله: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي﴾[1] فالسؤال سبب في وجود الإجابة، كان المجيب ما كان. ومن هذه الحقيقة نزل قوله -تعالى-: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[2] أي أحدثَتْ بعض هذه الأمور السؤالات.

وأمّا السبب المعنويّ فهو من جهة المسبَّب -بفتح الباء اسم مفعول- ومن المسبِّب -اسم فاعل-. فمن جهة المسبَّب -اسم المفعول- استعداده لقبول الأثر فيه؛ إذ لو لم يكن فيه استعداد لما وقع فيه الأثر؛ فبذلك الاستعداد. وأمنعُ[3] من المحال ما يكون، ومع هذا فله استعداد في قبول الفرض فيه. فلهذا نفرض المحال في بعض المسائل، وإن كان لا يقبل الوجود، لنستخرج من ذلك الفرض عِلمًا لم يكن عندنا. فلولا استعداده لقبول الفرض ما تمكن للعقل أن يفرضه. فالممكن أقبلُ لعين الوجود.

والسبب الذي من جهة المسبِّب -اسم فاعل- فما ذكر الله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا﴾ فأثبتَ عينَه، وقوله: ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾[4] فأثبتَ الإرادةَ والتعلّقَ بالمراد. فلا بدّ مَن هذا شأنه أن يكون عالما حيًّا، له اقتدار على ما يريد تكوينه. فهذه كلّها استعدادات نِسَبيّة معنويّة، إلّا العين الذي هو المسبِّب، فإنّه سبب وجوديّ، لا يكون علّة، لكن هو شرط ولا بدّ.

ولمّا خلق الله هذا العقل الأوّل قلَمًا، طلب بحقيقته موضعَ أثرٍ لكتابته فيه، لكونه قلما. فانبعث من هذا الطلب اللوحُ المحفوظ، وهو النفْس. فلهذا كانت أوّلَ موجودٍ انبعاثي لمّا انبعثْ من الطلب القائم بالقلم. ولم يكن في القوّة العقليّة[5] الاستقلال بوجود هذا اللوح، فتأيّد بالاسم "الباعث" وبالوجه الخاص الذي انبعثْ عنه هذي النفس. فألقى العقلُ إليها جميع ما عنده، إلى يوم القيامة، مسطَّرا منظوما، وهو موجود ثالث بين اللوح والقلم مرتبتُه، وبَعْدَ اللوح وجودُه.

---

١ [البقرة : ١٨٦]
٢ [الأنبياء : ٢]
٣ ص ١٥
٤ [النحل : ٤٠]
٥ رسمها وسط بين: "العقلية" و"الفعلية" فالنقطة مكتوبة في المنطقة الوسطى بين الحرفين الثالث والرابع من الكلمة

وجعل الله في القلم الإلقاء لما[1] خلَق فيه، وجعل في اللوح القبول لما يلقى إليه. فكان ما ألقي إليه، وما ضمّه اللوح، من الكلمات المخلوقة في ذات القلم واللوح بعد فراغه من الكتابة: مائتا ألف آية، وتسعا وستين ألف آية، ومائتا آية. وهو ما يكون في الخلق إلى يوم القيامة من جهة ما تلقيه النفس في العالم عند الأسباب.

وأمّا ما يكون من الوجوه الخاصّة الإلهيّة في الموجودات، فذلك يحدث وقت وجوده، لا عِلم لغير الله به، ولا وجودَ له إلّا في علم الله. وهذا جميعُ ما حصّله العقل من النفَس الرحماني، من حيث ما كلّمه به ربُّه -تعالى- كما كلَّم لموسى ربُّه باثنتي عشرة ألف كلمة، في كلّ كلمة يقول له: "يا موسى".

وصورة التلقّي الإلهيّ للعقل (تحدث على هيئة) تجلٍّ رحماني عن محبّة من المتجلِّي والمتجلَّى له. ومن هذا المقام جعل الله بين الزوجين المودّة والرحمة ليسكن إليها، وجعل الزوجة مخلوقة من عين الزوج ونفْسِه، كما قال: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ﴾ أي علامة ودليلا ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2] فيعلمون أنّه الحقّ. وفائدة هذا التفكّر أنّ الإنسان إذا تزوّج بالمرأة، ووجد السكون إليها، وجعل الله بينهما المودّة والرحمة، عَلِم أنّ الله[3] يريد التحامهما. فإذا ارتفع السكون من أحدهما إلى صاحبه، أو منهما، وزالت المودّة؛ وهي ثبوت هذا السكون، وبهذا سمِّي الحُبُّ وُدًّا لثبوته، وتسمَّى بـ"الودود" لثبوت حبِّه مَن أَحبَّ من عباده، وزالت الرحمة من بينهما، أو من أحدهما بصاحبه، فأعرض عنه، فيعلم أنّ الله قد أراد طلاقهما، فيبادر لذلك؛ فيفوز عند الله بهذا المقام. فإن لَجّ وعاند، يُحرم القرب الإلهيّ؛ فإنّ الحضرة الإلهيّة لا تقبل اللجاج والمعاندة. وقد ثبت في الشرع ما ثبت. وما يَعرف ما قلناه إلّا أهل التفكُّرِ من عباد الله. فإنّ الله ما جعله آية إلّا لهم.

فجعل -سبحانه- سبب حصول هذه العلوم في ذات العقل، التجلّي؛ ومنه تلقّى ذلك. وكان

---

١ ص ١٥ب
٢ [الروم : ٢١]
٣ ص ١٦

سببُ التجلّي الحبّ، فإنّه أصل سبب وجود العالَم، والسماعُ سببُ كونه. وقد بيّنّا هذا في باب السماع والمحبّة.

وأمّا صورة تلقّي النفس ما عندها من العلوم فهو على وجهين؛ هي، وكلّ موجود عند سبب، ويختلف باختلاف تنوّع الأسباب. الوجه الواحد إذا كان التلقّي لكلّ موجود عند سبب، من وجهه الخاصّ به، فلا يكون إلّا عن تجلٍّ إلهيٍّ، سواء علِمه المتجلَّى له أو لم يعلمه. فإن علِمَه كان من[1] العلماء بالله، وإن لم يعلمه كان من أهل العناية، وهو لا يشعر أنّه معتنى به؛ فإنّ أكثرَ الناس لا يعلمون حديثَ هذا الوجه الخاصّ، ولا يعرفونه؛ فإنّه علم خاص لا يعطيه الله إلّا لمن اختصّه، واصطنعه لنفسه من عباده.

وأمّا الوجه الآخر من التلقّي فهو ما يستفيده من السبب، ولا يحصى طريقة ذلك، فإنّ الأسباب مختلفة. فأين سببيّة العقل فيما يظهر على النفس من توجّهه وتلقّيها، من سببيّة السماء فيما يظهر عن الأرض من النبات مِن توجّهها عليها بما تلقيه من الغيث فيها وتلقّيها لذلك؟ ولكلّ حركة فلكيّة ونظر كوكب في العالم العُلويّ، وإمداد الطبيعة، كلّ ذلك أسباب لوجود زهرة تظهر على وجه الأرض! أين هذا من توجُّه سببيّة العقل؟ فلهذا قلنا: ما تنحصر أسبابُه، مع كونها منحصرة في نفس الأمر. فمن النفس إلى آخر ركن في العالم، وبعض المولّدات ما بين النفس وآخر ركن من الأفلاك والكواكب والحركات في وجود عين تلك الزهرة والورقة، أثرٌ وحكمٌ، عن أمر إلهيّ، قد يعلمه السبب الحادث وقد لا يعلمه. وهي أسباب ذاتيّة كلّها، ومنها عرَضيّة؛ كإلقاء المدرّس الدرس على الجماعة، فهذا من الأسباب العرَضيّة، وهو كلّ ما كان للسبب[2] فيه إرادة. وما عدا ذلك فهو ذاتيّ. فالعلاقة التي بين الأسباب والمسبَّبات لا تنقطع، فإنّها الحافظة لكون هذا سببا، وهذا مسبَّبًا[3] عنه.

ولمّا أوجد الله هذه النفس الكلّيّة من نفَس الرحمن، بعد العقل، كوجود الهاء بعد الهمزة أو

---

١ ص ١٦ب
٢ ص ١٧
٣ ق: مسبَّب

الهمزة بعد الهاء في النفَس الإنساني المخلوق على الصورة. فهو في النفَس الرحماني نفْسٌ كلّيّة، وفي النفَس الإنساني هاء وضمير وكناية. فهي تعود من حيث ما هي ضمير على مَن أوجدها، فإنّها عين الدلالة عليه، فافهم. فإنّ الدلالة لا تكون إلّا في الثاني فإنّه يطلب الأوّل، وليس الأوّل يطلب الثاني بحكم الدلالة. ولهذا قال رسول الله ﷺ: «من عرف نفسه عرف ربّه» وهو الثاني، فإنّه موضع الدلالة. وقال في الأوّل: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[1] فنزّهه عن الدلالة. ولهذا لا يصحّ أن يكون علّة، وإليه الدلالة لقوله ﷺ: «كان الله ولا شيء معه» فهو غنيّ عن الدلالة.

وفي هذه الرتبة أوجد الله البُطين من المنازل التي تنزلها الجواري والكواكب البطيئة الحركة، وأعطى الله هذه النفس قوّتين: قوّة علميّة وقوّة عمليّة. فبالقوّة العمليّة تظهر أعيان الصور، وبالقوّة العلميّة تعلم المقادير والأوزان. ومن الوجه الخاص[2] يكون القضاء والقدر لهذا، ولا يُعرف ذلك إلّا بعد وقوعه، إلّا مَن عرّفه الله بذلك. فحكم القضاء والقدر لا يُعرف إلّا بما ذكرناه. بخلاف المقادير والأوزان، فإنّ ذلك في علم النفْس. ونسبة هذه النفس إلى كلّ صورة في العالم، نسبة واحدة من غير تفاضل. إلّا أنّ الصور تقبل من ذلك بحسب استعداداتها التي هي عليها في ذاتها، فيظهر التفاضل. وأمّا هناك فلا تفاضل إلّا بينها وبين العقل.

ولمّا بيّنتُ لك حَصْر الآيات في الكلام الإلهيّ الظاهرة في نفَس الرحمن[3]، كالآيات في القرآن العزيز، وفي الكتب المنزلة والصحف المرسَلة؛ فإنّ لها سورا تجمع تلك الآيات، وتفصل بعضها من بعض، كما جاءت سور القرآن. وهي منازله المعلومة الجامعة الآيات، كما الآيات جامعات للكلمات، كما الكلمات جامعة للحروف، كما هي الحروف ظروف المعاني.

فسور هذه الآيات عشر سور من غير زيادة ولا نقصان. فمنها: سورة الأصل، وهي السورة التي تتضمّن كلّ آية تدلّ على عين قائمة بنفسها في العالم، الحاملة غيرها. السورة الثانية:

---

١ [آل عمران: ٩٧]
٢ ص ١٧ب
٣ ق: الرحماني

سورة المحمول، وهي تتضمّن[1] كلّ آية تدلّ على عين لا تقوم بنفسها، بل تفتقر إلى محلٍّ وعين، يظهرُ وُجودُها بذلك[2] المحلِّ. وقد تكون تلك العين لازمة، وقد تكون عرَضيّة على قدر ما تعطيه حقيقتها. والسورة الثالثة: سورة الدهر. والرابعة: سورة الاستواء، وله أصلان: الأصل الأوّل ظرفيّة العماء، والأصل الثاني ظرفيّة العرش. فالأوّل ظرفيّة المعاني، والثاني ظرفيّة الصوَر. والسورة الخامسة: سورة الأحوال. والسورة السادسة: سورة المقدار. والسورة السابعة: سورة النِّسب. والسورة الثامنة: سورة التوصيل، والأحكام، والعبارات، والإشارات، والإيماء، وما يقع به الإفهام بين المخاطبين؛ وهو نطق العالَم، وقول كلّ قائل؛ وهي الأسماء الإلهيّة التي علّم اللهُ آدمَ. فمنها ما كانت الملائكة تعلمه، وما اختصّ آدم إلّا بالكلّ، وما عرض من المسمّيات إلّا ما كانت الملائكة تجهله. والسورة التاسعة: سورة الآثار الوجوديّة. والسورة العاشرة: سورة الكائنات، وهي الانفعالات الإلهيّة والكونيّة.

فهذه عشر تتضمّن هذه الآيات، فمَن علِمها كشفا علم الحقّ والخلق. ومَن عَلِمها دلالةً لم يكمل في علمها كمالَ أصحاب الكشف. ولا تقل: هذا رمزٌ، بل هذا كلّه تصريح وإيضاح يعرفه كلّ عاقل إذا حقّق النظر فيه: أنّ[3] الآيات كلّها محصورة في هذه الصوَر قديما وحديثا، والنفس الكلّيّة هي التي ظهرت عنها معرفة هذه السور، لأنّها كانت محلّ إلقاء القلم الإلهيّ إليها. فهي أوّل منكوح لناكح كونيّ. وكلّ ما دونها فهو من عالَم التولّد: العقل أبوه، والنفس أُمّه. فافهم، ولا تلحق بمن قال الله فيهم: إنّهم لـ﴿فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[4] وهم الذين أعرضوا عن كلّ ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[5]. وقد قلنا في مرتبتنا في هذا:

أَنَا فِي خَلْـقٍ جَدِيْـدِ   كُلَّ يَـــوْمٍ فِي مَزِيْـــدِ

وَأَنَا مِنْ حَيْثُ حُبِّي   بَـــيْنَ وَجْـدٍ وَوُجُـودِ

---

[1] ثابتة في الهامش بقلم الأصل

[2] ص ١٨

[3] ص ١٨ب

[4] [ق : ١٥]

[5] [الأنبياء : ٢]

شَـاكِرًا شُكْرَ مُحِـبٍّ   قَائِـلٍ هَـلْ مِـنْ مَزِيـدِ

فَـأَنَا وَاجِـدُ وَقْـتِي   فِي وُجُـودِي وَشُـهُودِي

يا رَفِيْـعَ الدَّرَجَـاتِ   فِي مَنَـــازِلِ السُّـــعُودِ

ارْفَـعِ اللَّهُـمَّ عَـنِّي   فِي مَعَـــارِجِ الصُّـــعُودِ

كُلَّ سِـتْرٍ فِي طَرِيْقِي   فِي هَبُـــوطٍ وصَـــعُودِ

واجْعَـلِ اللَّهُمَّ حَظِّي   فِي اسْمِكَ الله الوُجُودِ[1]

* * *

الفصل الثالث عشر

في الاسم الإلهيّ الباطن، وتوجّهه على خلق الطبيعة، وما[2] تعطيه من أنفاس العالم، وحصرها في أربع حقائق، وافتراقها واجتماعها وتوجّهها على إيجاد العين المهملة من الحروف، وإيجاد الثريّا من المنازل المقدّرة

اعلم أنّ الطبيعة في المرتبة الثالثة عندنا من وجود العقل الأوّل، وهي معقولة الوجود غير موجودة العين. فمعنى قولنا: مخلوقة، أي مقدَّرة، لأنّ الخَلْقَ: التقدير، وما يلزم من تقدير الشيء وجوده. قال الشاعر[3]:

ولأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْضُ   النّاسِ يَخْلُقُ ثُمَّ لا يَفْرِي

وهو من الثلاثيّ، لأنّه قصد المدح. وليس من الرباعي. فإنّ الرباعيّ لا يقال إلّا في معرض الذمّ والهجاء. فما كلّ مَن قدّر أمرا أوجده. ومن هذه الحقيقة الإلهيّة ظهر، في الوجود النظريّ عند العلماء، فرض المحال في العلوم. فهو يقدِّرُ ما لا يصحّ وجوده، وقد يقدِّرُ ما يصحّ وجوده ولا يوجد. وكذلك قال هذا العربيّ: وبعض الناس يَعِد بالخير ولا يفعله، وأنت -أيّها الملِك- ما ترى مصلحة إلّا وتفعلها. فالخالق له معنيان: المقدِّر والموجِد. فمن خلق فقد قدّر أو أَوْجَد.

---

[1] مكتوب فوقها "صح" وفي الهامش بقلم آخر: "الودود" وبجانبها "صح"

[2] ص ١٩

[3] القائل هو زهَير بن أبي سُلمَى [ت ١٣ ق.هـ]

فقدّر -سبحانه- مرتبة الطبيعة أنّه لو كان لها وجود، لكان دون النفس. فهي وإن لم تكن موجودة العين، فهي مشهودة للحقّ، ولهذا ميّزها وعيّن مرتبتها[1]. وهي للكائنات الطبيعيّة كالأسماء الإلهيّة: تُعلم وتُعقل وتظهر آثارها. ولا تُجهل ولا عين لها جملة واحدة من خارج. كذلك الطبيعة تعطي ما في قوّتها من الصور الحسّيّة المضافة إليها، الوجوديّة، ولا وجود لها من خارج. فما أعجب مرتبتها، وما أعلى أثرها. فهي ذاتٌ معقولة، مجموعُ أربع حقائق، يسمّى أثر هذه الأربع في الأجسام المخلوقة الطبيعيّة: حرارة، ويبوسة، وبرودة، ورطوبة. وهذه آثار الطبيعة في الأجسام، لا عينها. كالحياة، والعلم، والإرادة، والقول؛ في النِّسب الإلهيّة. وما في الوجود العيني سِوَى ذاتٍ واحدة.

فالحياة تنظر إلى الحرارة، والعلم ينظر إلى البرودة، والإرادة تنظر إلى اليبوسة، والقول ينظر إلى الرطوبة؛ ولهذا وصفه (الحقُّ) باللِّين. فقال: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا﴾[2]. فهو يقبل اللين والخشونة، والإرادة يبوسة، فإنّه يقول: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ﴾[3] وقال (ص): «وجدت برد أنامله أنامله فعلِمت» فلهذا جعلنا العلم للبرودة في الطبيعة. وكذلك الحياة للحرارة؛ فإنّ الحيّ الطبيعيّ لا بدّ من وجود الحرارة فيه، وأمّا الذي تعطيه من أنفاس العالَم فهو ما تقع به الحياة في الأجسام الطبيعيّة من نموّ وحسّ، لا غير ذلك. وكلّ نفس غير هذا فما هو من الطبيعة، بل علّته أمر آخر، وهي الحياة العقليّة؛ حياة العلم، وهي عن النور الإلهيّ والنفَس[4] الرحمانيّ.

ثمّ لتعلم أنّ مسمّى النفَس، من هذه الحقيقة الوجوديّة، لا يكون إلّا إذا كانت للرحمن، وما يماثله من الأسماء الإلهيّة. وقد تكون حقيقةً لأسماء أُخر تقتضي النقيض، فلا تكون عند ذلك نفَسا من التنفيس في حقّ ذلك الكائن منه. فهو وإن كان حقيقة، فكونه نفَسا باعتبار خاص يقع به التنفيس؛ إمّا في حقّ من ينفّس اللهُ عنه من الكائنات؛ ما يجده من الضّيق والحرج، وإمّا في حقّ مَن هو صفته، من حيث نفوذ إرادته. وأمّا إذا لم ينظر من هذه الجهة، فهو عبارة عن حياة

١ ص ١٩ب
٢ [طه : ٤٤]
٣ [آل عمران : ١٥٩]
٤ ص ٢٠

مَن وُصِف به، من حيث حقيقته لا غير. ألا ترى النفَس الحيواني يرفع وجودُهُ فيه اسمَ الموت، به سُمِّي نفَسا؟ فإنّ الموت صفة مكروهة من حيث الألفة المعهودة؛ إذ كان الموت مفرّقا، فيكون مكروها عنده. فإذا نظر مَن يلقاه في ذلك الموتِ، وهو الله، فيكون تحفة عند ذلك، ويكون اسم النفَس به أحقّ في هذا الشهود.

ولَمّا كان لها (أي للطبيعة) وجود أعيان الصوَر، لهذا كان لها من الحروف العين المهملة، لأنّ الصورة الطبيعيّة لا روح لها من حيث الطبيعة، وأنّها (أي العين) روح للصور الطبيعيّة من الروح الإلهيّ، وكان لها (أي للطبيعة) وجود الثريّا وهي سبع كواكب، لأنّ الطبيعة في المرتبة الثالثة. وهي أربع حقائق كما تقدَّم، فكان من المجموع سبعة[1]. وظهرت عنها الثريّا وهي سبعة أنجم، كما كان للعقل ثلاث نِسب ووجوه، فوُجِدت عنه الكثرة التي ذكرها بعض أهل النظر في سبب صدور الكثرة عن العقل الأوّل مع كونه واحدا، فكان الشرطين ثلاثة أنجم. والنفس مثل العقل في ذلك، فكان البُطين ثلاثة أنجم. ومن كون النفس ثانية كان البطين في المرتبة الثانية من الشرطين. وعن هذه السبعة التي ظهرت في الطبيعة، ظهرت المسبّعات في العالم، وهي أيضا السبعة الأيّام؛ أيّام الجمعة. اعتبر ذلك محمد بن سيرين -رحمه الله-. جاءته امرأة "فقالت له: أُريت البارحة القمر في الثريّا. فقال: أنا قمر هذا الزمان في هذه البلدة، والثريّا سبعة أنجم، وبعد سبعةٍ أُقْبَر؛ فإنّ الثريّا من الثرى، وهو اسم للأرض". فمات إلى سبعة أيّام. فانظر ما أعجب هذا!.

وبينا أنا أُقيّد هذه المسألة من الكلام في الطبيعة، إذ غفوت، فرأيت أُمّي وعليها ثياب بيض حسنة، فحسرت عنها ذيلَها، إلى أن بدا لي فرجَها، فنظرت إليه. ثمّ قلت: لا يحلّ لي أن انظر إلى فرج أمّي. فسترته، وهي تضحك. فوجدت نفسي قد كشفت، في هذه المسألة، وجها ينبغي أن يُستر، فسترته بألفاظ حسنة بعد كشفه، قبل أن أرى هذه الواقعة. فكانت أُمّي الطبيعة،

١ ص ٢٠ب

والفرَج ذلك الوجه الذي[1] ينبغي ستره، والكشف إظهاره في هذا الفصل، والتغطيةُ بذلك الثوب الأبيض الحسن (هي) سَتْرُهُ بألفاظٍ وعبارات حسنة.

ثمّ إنّي أيضا، كما أنا في كلامي على الطبيعة في هذا الفصل، أخذتني سِنَة، فرأيت كأنّي على فرس عظيم، وقد جئت إلى ضحضاح من الماء، أرضه حجارة صغار؛ فأردت عبوره. فرأيت أمامي رجلا على فرس شهباء يعبُر، وإذا فيه مثل الساقية عميقة، مردومة بتلك الحجارة، لا يَشعر بها (العابر) حتى يغرق فيها، وإذا بذلك الفارس قد غرق فيها فرسُه، وقد نشب إلى أن وصل الماء إلى كِفل فرسِه، ثمّ خلص إلى الجانب الآخر. فنظرت من أين أعبر؟ فوجدت مبنيّا عليه، مجازا ذا أدراج من الجهتين للرجالة، لا يمكن للفرس أن يَصعد عليه، فيصعد فيه بأدراج متقاربة جدًّا، وأعلاه عرض شبر، وينزل من الجانب الآخر بأدراج. فركضتُ جنبَ فرسي[2]، والناس يتعجّبون ويقولون: ما يقدر فرسٌ على عبوره. وأنا لا أكلّمهم. ففهم الفرَس عنّي ما أريده منه، فصعد برفق. فلمّا وصل إلى أعلاه، وأراد الانحدار توقّف. وخفتُ عليه وعلى نفسي من الوقوع. فنزلت مِن عليه، وعبرت، وأخذت بعنانه؛ وما زال من يدي، فعبر الفرس، وتخلّصنا إلى الجانب الآخر، والناس يتعجّبون. وسمعت بعض الناس يقولون: «لو كان الإيمان بالثريّا لناله رجال من فارس». فقلت[3]: "ولو كان العلم بالثريّا لنالته العرب". والإيمان تقليد. فكم بين عالِم وبين من يقلّد عالما؟!. فقالوا: صدق. فالعربيّ له العلم والإيمان، والعجم مشهود لهم بالإيمان خاصّة في دين الله.

ورُددت إلى نفسي، فوجدتني في مسألة في الطبيعة تُطابق هذه الرؤيا؛ فتعجّبت من هاتين الواقعتين في هذا الفصل. ونظرت في كواكب المنازل من كوكب واحد كالصرفة، إلى اثنين كالذراع، إلى ثلاثة كالبُطين، إلى أربعة كالجبهة، إلى خمسة كالعوّا، إلى ستة كالدبران، إلى سبعة كالثريّا، إلى تسعة كالنعائم، ولم أر للثمانية وجودا في نجوم المنازل. فعلمت أنّه لمّا لم تكن للثمانية صورة في

١ ص ٢١
٢ ركض جنبَ الفرس: ضرب برجليه جانبي الفرس بقصد تحريكه
٣ ص ٢١ب

نجوم المنازل، لهذا كان المولود إذا ولد في الشهر الثامن يموت ولا يعيش، ويكون معلولا لا ينتفع بنفسه؛ فإنّه شهر يغلب على الجنين فيه برد ويبس، وهو طبع الموت، وله من الجواري كيوان، وهو بارد يابس. فلذلك لم أر للثمانية وجودا في المنازل.

ثمّ علمت أنّ (الكواكب) السيّارة لا نزول لها ولا سكون، بل هي قاطعة أبدا، وقد يكون مرورها على عين كواكب المَنزِلة، وقد يكون فوقها وتحتها، على الخلاف الذي في حَدّ المنزِلة؛ ما هو؟ فسمّيت منزلة مجازا، فإنّ الذي يحلُّ فيها لا استقرار له، وإنّه سابح كما كان قبل وصوله إليها في سباحته. فراعَى المسمّي[1] ما يراه البصر من ذلك، فإنّه لا يدرِك الحركة ببصره إلّا بعد المفارقة، فبذلك القدْر يسمّيها منزلة لأنّه حظّ البصر، فغلبه.

واعلم أنّ الطبيعة هذا حكمها في الصوَر، لا يمكن أن تثبت على حالة واحدة، فلا سكون عندها. ولهذا (فـ)الاعتدال في الأجسام الطبيعيّة العنصريّة لا يوجد، فهو معقول لا موجود. ولو كانت الطبيعة تقبل الميزان على السَّواء لَمَا صحّ عنها وجود شيء، ولا ظهرتْ عنها صورة.

ثمّ نشأة الصوَر الطبيعيّة دون العنصريّة، إذا ظهرت أيضا، لا تظهر والطبيعة معتدلة أبدا؛ بل لا بدّ من ظهور بعض حقائقها على بعض، لأجل الإيجاد، ولولا ذلك ما تحرّك فلَك، ولا سَبح ملَك، ولا وُصِفت الجنّة بأكل وشرب وظهور في صور مختلفة، ولا تغيّرت الأنفاس في العالم جملة واحدة. وأصل ذلك في العلم الإلهيّ كونه -تعالى-: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[2] واليوم (هو) الزمن الفرد، والشأن (هو) ما يحدث الله فيه. فمن أين يصحّ أن تكون الطبيعة معتدلة الحكم في الأشياء، وليس لها مستند في الإلهيّات؟ فهذا قد أبنتُ لك وجود الطبيعة.

انتهى الجزء الحادي والعشرون ومائة، يتلوه الثاني والعشرون ومائة؛ الفصل الرابع عشر في الاسم الإلهي: الآخِر.

١ ص ٢٢
٢ [الرحمن : ٢٩]

الجزء الثاني والعشرون ومائة[1]

بسم الله الرحمن الرحيم[2]

الفصل الرابع عشر

في الاسم الإلهي "الآخِر"، وتوجّهه على خلق الجوهر الهبائي الذي ظهرت فيه صور الأجسام، وما يشبه هذا الجوهر في عالم المركّبات، وتوجّهه على إيجاد حرف الحاء -المهملة- من الحروف، وإيجاد الدبَرَان من المنازل

اعلم أنّ هذا الجوهر مثل الطبيعة، لا عين له في الوجود، وإنما تُظهِره الصورة. فهو معقول، غير موجودِ الوجودَ العينيَّ. وهو في المرتبة الرابعة من مراتب الوجود، كما هو الحاء المهملة في المرتبة الرابعة من مخارج الحروف، في النفَس الإنساني. غير أنّ الحرف له صورة لفظيّة في القول، محسوسة للسمع، وليس لهذا الجوهر الهبائي مثل هذا الوجود.

وهذا الاسم، الذي اختصّ به، منقول عن عليّ بن أبي طالب ﵁. وأمّا نحن فنسمّيه: "العنقاء"، فإنّه يُسمع بذِكْره ويُعقل، ولا وجود له في العين، ولا يعرف على الحقيقة إلّا بالأمثلة المضروبة. كما أنّ كون الحق ﴿نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ لم يُعرف بحقيقته، وإنما عرّفنا الحقُّ به بضرب المَثَل، فقال: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾[3] الآية. فذكر الأمور[4] التي ينبغي للمصباح المشبّه به ﴿نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وهو الذي أنارت به العقول العلويّة وهو قوله: ﴿السَّمَاوَاتِ﴾ والصور الطبيعيّة وهو قوله: ﴿وَالْأَرْضِ﴾.

كذلك هذا المعقول الهبائي لا يُعرف إلّا بالمَثَل المضروب، وهو كلّ أمر يقبل بذاته الصور المختلفة التي تليق به. وهو في كل صورة بحقيقته، وتسمّيه الحكماء الهيولي. وهي مسألة مختلف فيها عندهم. ولسنا ممن يحكي أقوالهم في أمر ولا أقوال غيرهم، وإنما نورد، في كتابنا وجميع كتبنا،

١ العنوان ص ٢٢ب
٢ البسملة ص ٢٣
٣ [النور : ٣٥]
٤ ص ٢٣ب

ما يعطيه الكشف ويمليه الحقّ. هذا طريقة القوم، كما سئل الجنيد عن التوحيد، فأجاب بكلام لم يُفهم عنه. فقيل له: أعد الجواب فإنّا ما فهمنا. فقال جوابا آخر. فقيل له: وهذا أغمض علينا من الأوّل، فأمْلِه علينا حتى ننظر فيه، ونعلمه. فقال: "إن كنت أُجريهِ فأنا أُمليه". أشار إلى أنّه لا تعمُّل له فيه، وإنما هو بحسب ما يلقى إليه، مما يقتضيه وقته. ويختلف الإلقاء باختلاف الأوقات. ومَن عَلِمَ الاتّساع الإلهيّ عَلِمَ أنّه لا يتكرّر شيء في الوجود، وإنما وجود الأمثال في الصوَر يُتخيّل أنّها أعيان ما مضى، وهي أمثالها لا أعيانها، ومِثْلُ الشيء ما هو عينه.

واعلم أنّ هذا المعقول الرابع من وجود العقل، فيه[1] يَظهر العينُ الذي يقبل حكم الطبيعة؛ وهو الجسم الكلّ الذي يقبل اللطيف والكثيف، والكدر[2] والشفّاف. وهو الذي يأتي ذِكْره في الفصل الثاني، بعد هذا. وهذا المعقول إنما قيّدنا مرتبته بأنّها الرابعة من حيث نظرنا إلى قبوله صورة الجسم خاصة، وإنما بالنظر إلى حقيقته فليست هذه مرتبته، ولا ذلك الاسم اسمه. وإنما اسمه الذي يليق به: الحقيقة الكلّيّة؛ التي هي روح كلّ حقّ، ومتى خلا عنها حقٌّ فليس حقًّا. ولهذا قال ﷺ: «لكلّ حقٍّ حقيقة» فجاء باللفظ الذي يقتضي الإحاطة، إذا تعرّى عن القرائن المقيّدة، وهو لفظة "كلّ" كمفهوم العلم والحياة والإرادة.

فهي (أي هذه الحقيقة الكلّيّة) معقولة واحدة في الحقيقة، فإذا نُسِب إليها أمر خاص، لِنسبة خاصة، حدث لها اسم. ثمّ إنّه إذا نسب ذلك الأمر الخاص إلى ذات معلومة الوجود، وإن لم يعلم حقيقتها، فينسب إليها ذلك الأمر الخاص، بحسب ما تقتضيه تلك الذات المعيّنة: فإن اتّصفتْ تلك الذات بالقِدم اتّصف هذا الأمر بالقِدم، وإن اتّصفت بالحدوث اتّصف هذا الأمر بالحدوث. والأمر في نفسه لا يتّصف بالوجودِ إذ لا عين له، ولا بالعدم لأنّه معقول، ولا بالحدوث لأنّ القديم يقبل الاتّصاف به، والقديم لا يصحّ أن يكون محلّا للحوادث، ولا يوصف بالقِدم لأنّ الحادث يقبل الاتّصاف به، والحادث لا يوصف بالقديم، ولا يصحّ أن يكون القديم

١ ثابتة بين السطرين بقلم الأصل
٢ ص ٢٤

حالّا في المحدَث؛ فهو لا قديم ولا حادث. فإذا اتّصف به الحادث سمّي[1] حادثا، وإذا اتّصف به القديم سمّي قديما، وهو قديم في القديم حقيقة، وحادث في المحدَث حقيقة؛ لأنّه بذاته يقابل كلّ متّصِفٍ به: كالعلم يتّصف به الحقّ والخلق، فيقال في علم الحقّ: إنّه قديم، فإنّ الموصوف به قديم، فعلمه بالمعلومات قديم، لا أوّل له. ويقال في علم الخلق: إنّه محدَث، فإنّ الموصوف به لم يكن، ثمّ كان، فصفته مِثله؛ إذ ما ظهر حكمها فيه إلّا بعد وجود عينِه، فهو حادث مثله. والعِلم في نفسه لا يتغيّر عن حقيقته، بالنسبة إلى نفسه. وهو في كلّ ذات بحقيقته وعينِه، وما له عينٌ وجوديّة سِوَى عين الموصوف.

فهو، على أصله، معقول لا موجود. ومثاله في الحسّ: البياض في كلّ أبيض، والسواد في كلّ أسود. هذا في الألوان، وكذلك في الأشكال: التربيع في كلّ مربّع، والاستدارة في كلّ مستدير، والتثمين في كلّ مثمّن. والشكل، بذاته، في كلّ متشكّل. وهو على حقيقته من المعقوليّة، والذي وقع عليه الحسّ إنما هو المتشكّل لا الشكل، والشكل معقول؛ إذ لو كان المشكّل عين الشكل، لم يظهر في متشكّل مثله. ومعلوم أنّ هذا المتشكّل ليس هو المتشكّل الآخر. فهذا مَثل مضروب للحقائق الكلّيّة التي اتّصف الحقّ والخلق بها. فهي للحقّ أسماء، وهي للخلق أكوان. فكذلك هذا المعقول الرابع لصور الطبيعة (أي الهباء): يقبل الصور بجوهره[2]، وهو على أصله في المعقوليّة. والمدرَكُ الصورةُ، لا غيرها. ولا تقوم الصورة إلّا في هذا المعقول. فما من موجود إلّا وهو معقول: بالنظر إلى ما ظهرَت فيه صورته، موجود: بالنظر إلى صورته. ألا ترى الحقّ -تعالى- ما تَسمّى باسم، ولا وصف نفسه بصفة ثبوتيّة، إلّا والخلق يتّصف بها، ويُنْسَب إلى كلّ موصوف بحسب ما تعطيه حقيقة الموصوف؟ وإنما تقدّمتْ في الحقّ لتقدّم الحقّ بالوجود، وتأخّرت في الخلق لتأخّر الخلق في الوجود، فيقال في الحقّ: إنّه ذات؛ (و)يوصف بأنّه حيّ، عالم، قادر، مريد، متكلّم، سميع، بصير. ويقال في الإنسان المخلوق: إنّه حيّ، عالم، قادر، متكلّم، سميع، بصير بلا خلاف من أحدٍ. والعلم، في الحقيقة، والكلام

1 ص ٢٤ب
2 ص ٢٥

وجميع الصفات (هو) على حقيقة واحدة في العقل، ثمّ لا ينكَر الخلاف بينهم في الحكم. فإنّ أثر القدرة يخالف أَثر غيرها من الصفات، وهكذا كلّ صفة، والعين واحدة. ثمّ حقيقة الصفة الواحدة: واحدة، من حيث ذاتها. ثمّ يختلف حدُّها بالنسبة إلى اختصاص الحقّ بها، وإلى اتّصاف الخلق بها. وهذه الحقيقة لا تزال معقولة أبدا، لا يقدر العقل على إنكارها، ولا يزال حكمها موجودا ظاهرا في كلّ موجود.

فُكُلٌّ مَوْجُودٍ لَهَا صُورَةٌ — فِيْهِ وَلَا صُوْرة فِي ذاتِها
فَحُكْمُهَا[1] لَيْسَ سِوَى ذَاتِها — وَذَلِكَ الحُكْمُ مِنْ آياتِها
تَجْتَمِعُ الأَضْدَادُ فِي وَصْفِها — فَنَفْيُهَا فِي عَيْنِ إِثْبَاتِها

فالمعنى القابل لصورة الجسم هو المذكور المطلوب في هذا الفصل، وهو المهيّأ له. والجسم القابل للشكل هو هباء له، لأنّه الذي يقبل الأشكال لذاته، فيظهر فيه كلّ شكل، وليس في الشكل منه شيء، وما هو عين الشكل. والأركان هباءٌ للمولّدات، وهذا هو الهباء الطبيعي. والحديد وأمثاله هباء لكلّ ما تَصوّر منه، من سكين، وسيف، وسنان، وقدُّوم، ومفتاح. وكلّها صور أشكال. ومثل هذا يسمّى الهباء الصناعي. فهذه أربعة عند العقلاء. والأصل هو الكلّ. وهو الذي وضعنا له هذا الفصل، وزدنا نحن حقيقة الحقائق، وهي التي ذكرناها في هذا الفصل، التي تعمّ الخلق والحقّ. وما ذكرها أحد من أرباب النظر إلّا أهل الله. غير أنّ المعتزلة تنبّهت على قريب من ذلك فقالت: إنّ الله قائل بالقائليّة، وعالِم بالعالِميّة، وقادر بالقادريّة، لمّا هربت من إثبات صفة زائدة على ذات الحقّ، تنزيها للحقّ، فنزعت[2] هذا المنزع، فقاربت الأمر. وهذا كلّه -أعني ما يختصّ بهذا الفصل- من حكم الاسم "الآخِر الظاهر" التي هي كلمة النفَس الرحمانيّ، وهو الذي توجّه على الدبَران من المنازل، وكواكبه ستّة. وهو أوّل عدد كامل، فهو أصل كلّ عدد كامل.

1 ص ٢٥ب
2 ص ٢٦

فكلّ مسدَّس في العالَم فله نصيبٌ من هذه الكماليّة، وعليه أقامت النَّحل بيتها حتى لا يدخله خلاء. ومن أهل الله من يراه أفضل الأشكال، فإنّه قارب الاستدارة مع ظهور الزوايا. وجعله أفضَل لأنّ الشكل المسدَّس -كبيوت النحل- لا يقبل الخلل مع الكثرة، فيظهر الخَلُوُّ. والمستدير ليس كذلك. وإن أشبهه غيره في عدم[1] قبول الخلل كالمربّع، فإنّه يبعد عن المستدير. والاستدارة أوّل الأشكال التي قَبِل الجسم، وجعل بعضَها في جوف بعض. لأنّ الخلاء مستدير؛ ولو لم يكن كذلك ما استدار الجسم؛ لأنّه ما ملأ إلّا الخلاء؛ فلا يقبل استدارة أخرى من خارج؛ فإنّه ما ثَمّ خلاء غير ما عمره الجسم؛ فلو عمر بعض الخلاء لم يقبل سِوَى الشكل المسدّس. وإنما وصف بالكمال لأنّه يظهر عن نصفِه وثلثِه وسدسه فيقوم من عين أجزائه.

* * *

الفصل الخامس عشر من النفَس الرحمانيّ

في الاسم الإلهيّ "الظاهر" وتوجّهه على إيجاد الجسم الكلّ، ومن الحروف على حرف الغين -المعجمة-[2]، ومن المنازل على رأس الجوزاء، وهي الهقعة وتسمّى المَيْسَان

اعلم أنّ الله -تعالى- لمّا جعل في النفْس القوّة العمليّة، أظهر الله بها صورة الجسم الكلّ في جوهر الهباء، فعمر به الخلاء؛ والخلاءُ امتدادٌ متوهّم في غير جسم. ولَمّا رأينا هذا الجسم الكلّ لم يقبل من الأشكال إلّا الاستدارة، علِمنا أنّ الخلاء مستدير؛ إذ كان هذا الجسم عَمَر الخلاء؛ فالخارج عن الجسم لا يتّصف بخلاء ولا ملا.

ثمّ إنّ الله فتح في هذا الجسم صور العالم، وجعل هذا الجسم، لمّا أوجده، مستديرا، لمّا عمر به جميع الخلاء؛ كانت حركته في خلائه؛ فما هي حركة انتقال عنه، وإنما حركته فيه بكلّه[3]. كحركة الرحى: تنظر في حركتها، بجميعها، فتجدها لم تنتقل عن موضعها، وتنظر إلى حركة كلّ

١ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٢ ص ٢٦ب
٣ ثابتة في س، ه، وفي هامش ق مع إشارة التصويب: كله

جزء منها، فتجده منتقلا عن حيّزه إلى حيّز آخر، بحركة الكلّ. وهكذا كلّ حركة مستديرة، فهي متحرّكة ساكنة، لأنّها ما أَخْلَتْ حيّزها، بالانتقال، من حيث جملتها، ولا سَكَنَتْ فتتّصف بالسكون؛ وهذا لا يكون إلّا في المستدير. وأمّا غير المستدير فلا يسمّى، لشكله، فلَكا، أي مستديرا. وهذا هو أوّل الصور الطبيعيّة.

فأظهرت الطبيعة فيه حكمها؛ فقبِل الحرارة، والرطوبة، والبرودة، واليبوسة، بحكم التجاور في النقيضين خاصة؛ فتحرّك بغلبة الحرارة عليه؛ فإنّ[1] الاعتدال لا يظهر عنه شيء أصلا. ولهذا وَصف الحقّ نفسَه بالرضا والغضب، والرحمة والانتقام، والحلم والقهر. فالاعتدال لا يصحّ معه وجود، ولا تكوين. ألا ترى أنّه لولا التوجُّه الإلهيّ على إيجاد كون مّا، ما وُجِد؟ ولولا ما قال له: ﴿كُنْ﴾ ما تكوّن؟ فلمّا كانت كمّيّة الحرارة أكثر من غيرها في الجسم، أعطت الحركة. وما ثَمّ خلاء إلّا ما عمره هذا الجسم، ولا بدَّ له من الحركة فتحرّك في مكانه، وهي حركة الوسط؛ لأنّه ليس خارجه خلاء فيتحرّك إليه. والحركة تطلبها الحرارة، وهي حركة في الجميع من انتقال.

وأظهر الله صورَ العالَم كلّه، في هذا الجسم، على استعدادات مختلفة، في كلّ صورة، وإن جمعها جسم واحد، وحاكم واحد. فقبِلت الصورُ الأرواحَ من النفَس الرحماني، كما قبِلت الحروفُ المعانيَ عند خروجها، لتدلّ على المعنى الذي خرجت له. وظهر حكم الزمان بالحركة، فظهرت الصوَر بالترتيب، فقبِلت التقدُّم والتأخّر الزماني. وظهر حكم الأسماء الإلهيّة، بوجود هذه الصوَر، وما تحمله. وقد ذكرنا في "عقلة المستوفز" ترتيبَ وجود العالَم كيف كان.

ولله -كما ذكرنا- فيه وجهٌ خاصّ، وفي كلّ ما وُجِد فيه، وعن ذلك الوجه الخاص وُجِد. ولا يَعْرِف السببَ قطّ، ذلك الوجهُ الخاص، الذي لمسبَّبِه المنفعل عنه، ولا عقل ولا نفس (فلا يَعرف) إلّا الله خاصّة. وهو[2] رقيقة الجود، فتحرّك بالجود الإلهيّ، لا بفعل النفس؛ وهي حركة النفَس الرحمانيّ لإيجاد الكلمات، فسوّى العرش، ووحّد فيه الكلمة الرحمانيّة، ثمّ أوجد صورة الكرسيّ، وانقسمت فيه الكلمة، وتدلّت إليه القَدَمان، ولهذا التدلّي انقسمت الكلمة؛ فله الخلق

١ ص ٢٧
٢ ص ٢٧ب

والأمر. وكان انقسامها إلى حكم وخبر.

ثمّ أدار الفلَك الأطلس بتوجُّه خاص، لحكمة أخفاها عمّن شاء، وأظهرها (لمن شاء)؛ وقسّمه على اثني عشر مقدارا، فعمَّت المقادير، وجعلها بروجا لأرواح ملَكيّةٍ على طبائع مختلفة؛ سمّى كلّ برج باسم ذلك الملَك، الذي جعل ذلك المقدار بُرْجًا له يسكنه، كالأبراج الدائرة بِسُورِ البلد، وكمراتب الولاة في المُلْك. وهي البروج المعلومة عند أهل التعاليم. ولكلّ برج ثلاثة[1] وجوه: فإنّ العقل الأوّل له ثلاثة[2] وجوه، وإن كان واحدا. وما من حقيقة تكون في الأوّل إلّا ولا بدَّ أن[3] يتضمّنها الثاني، ويزيد بحكم لا يكون للأوّل، إذا كان المتقدّم غير الله، وأمّا الله فهو مع كلّ شيء، فلا يتقدّمه شيء، ولا يتأخّر عنه شيء.

وليس هذا الحكم لغير الله. ولهذا له إلى كل موجود وجهٌ خاصّ، لأنّه سبب كلّ موجود. وكلُّ موجودٍ واحدٌ، لا يصحّ أن يكون اثنين. وهو واحد، فما صدر عنه إلّا واحد؛ فإنّه في أحديّة كلّ واحد. وإن وُجِدت الكثرة فبالنظر إلى أحديّة الزمان، الذي[4] هو الظرف. فإنّ وجود الحقّ، في هذه الكثرة، في أحديّة كلّ واحد؛ فما ظهر منه إلّا واحد. فهذا معنى: لا يصدر عن الواحد إلّا واحد. ولو صدر عنه جميع العالم، لم يصدر عنه إلّا واحد. فهو مع كلّ واحد، من حيث أحديّته. وهذا لا يدركه إلّا أهل الله. وتقوله الحكماء على غير هذا الوجه، وهو مما أخطأتْ فيه.

وجعل الله لكلّ والٍ، ساكنٍ في هذا البرج، أحكاما معلومة، عن دورات[5] محصورة، ليس هذا الفصل موضع حصرها، ولا تعيينها. ثمّ فتح الله صورة الفلَك المكوكب. وبعده الأرض، والماء، والهواء، والنار، عن حركة فلَك البروج وشعاعات كواكب الفلَك المكوكب. ثمّ علا الدخان من نار الأركان لمّا كانت نارا مركّبة: فأظهر، في ذلك الدخان، صور السماوات أفلاكا مستديرة،

١ ق: ثلاث
٢ ق: ثلاث
٣ "لا بدّ أن" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٤ ص ٢٨
٥ كانت في ق: "ذوات" وعدّلت فيما بعد

وجعل في كلّ فلَك كوكبا، كما سيأتي ذِكْر ذلك كلّه -إن شاء الله تعالى- وعن هذا الاسم الإلهيّ أَوْجَد، في النفَس الإنسانيّ، الغين المعجمة، ومنزلة الهَقْعَةِ.

الفصل السادس عشر

في الاسم الإلهيّ "الحكيم" وتوجّهه على إيجاد الشكل، وحرف الخاء المعجمة، ومنزله التحيّة من المنازل، وتسمّى الهنْعَة

الشَّكْلُ[1] (هو) القيدُ. وبه سُمّي ما تُقيّد به الدابّة في رِجلها شِكالا. والمتشكّل هو المقيَّد بالشَّكل الذي ظهر به. يقول الله: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾[2] أي ما يَعمل إلّا ما يُشاكله؛ وإلى هذا يرجع معناه. يقول: ذاك الذي ظهر منه، يدلُّ على أنّه في نفسه عليه. والعالَم كلّه عملُ الله، فعملُه على شاكلته؛ فما في العالَم شيء لا يكون في الله. والعالَم محصور في عَشْرٍ لكمال صورته، إذ كان موجودا على صورة مُوجِدِه.

فجوهر العالَم لذات الموجِد، وعَرَضُ العالَم لِصفاتِهِ، وزمانُه لأزلِهِ، ومكانُه لاستوائه، وكَمُّه لأسمائه، وكيفُه لرضاه وغضبه، ووضعُه لكلامه، وإضافتُه لربوبيّته، وأن يفعل لإيجاده، وأن ينفعل لإجابته مَن سأله. فعمِل العالَم على شاكلته: ﴿فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾[3]. وأنّه ﴿عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[4] فالعالَم على صراط مستقيم. اعوجاجُ القوس استقامتُه فلا تُحْجَب. ألا ترى الخلاءَ حَكَمَ على الجسم بالاستدارة، فأظهره فلَكا مستديرا؟ فتلك شاكلته، فحكمتْ عليه شاكلةُ الموطن. جبريلُ ظهر في صورة دحية فَجُهِلَ، فقيل فيه: إنسانٌ وهو مَلَك. وعَلِمَ مَنْ عَلِمَهُ مَلَكا، والصورة إنسان، فلم يؤثّر علم الملَكيّة منه في صورة إنسانيّته، ولم يؤثّر الجهل بها فيها؛ فالأشكال مقيّدة أبدا. هذا ما أعطاه الاسم "الحكيم"، مرتِّب الأمور مراتبها، ومنزل الأشياء مقاديرها. وظَهَر من[5] النفَس الإنسانيّ في المخارج؛ حرف الخاء المعجمة، ومن المنازل التحيّة.

١ ص ٢٨ب
٢ [الإسراء : ٨٤]
٣ [الإسراء : ٨٤]
٤ [هود : ٥٦]
٥ ص ٢٩

وما من شيء ظهر في تفاصيل العالَم إلّا وفي الحضرة الإلهيّة صورة تشاكل ما ظهر، أي يتقيّد بها، ولولا هي ما ظهر. ألا ترى الفلَك الأطلس؛ كيف ظهر، من الحَيْرة في الحق، لأنّ المقادير فيه، ولا تتعيّن للتماثل في الأجزاء، كالأسماء والصفات للحقّ، ولا تتعدّد؟ فالحيرة ما ظهرت إلّا في الفلك الأطلس، حيث قيل: إنّ فيه بروجا، ولا تتعيّن؛ فوضع على شكل الحيرة. ووضع الفلك المكوكب بالمنازل على شكل الدلالات على ما وقعت فيه الحيرة، فاستدلّ بالمنازل على ما في الأطلس من البروج؛ فهو على شكل الدلالة. وجعل تنوّعَ الأحكام بنزول (الكواكب) السيّارة في المنازل والبروج بمنزلة الصور الإلهيّة التي يظهر فيها الحقّ: فبما للأطلس فيها من الحكم تُجهَل، ويقال: ليس لله صورة بالدلالة العقليّة. وبما للمنازل فيها من الدلالات تُعلَم، ويقال: هذا هو الحقّ. فانظر حكم الأشكال ما فعل! ومنه الإشكال في المسائل، فإنّه يعطي الحيرة في المعلوم. وشكل الشيء شبهه، والشكل يألف شكله.

الشَّكْلُ يَأْلَفُ شَكْلَهُ   والضِّدُّ يَجْهَلُ ضِدَّهُ

والدنيا للامتزاج، والآخرة للتخليص؛ فهي على شكل القبضتين.

* * *

الفصل[1] السابع عشر

في الاسم "المحيط" وتوجّهه على إيجاد العرش، والعُرُش الممجّدة والمعظّمة والمكرّمة، وحرف القاف، ومن المنازل: الذراع

اعلم أنّ العرش أحاط بالعالَم لاستدارته، بما أحاط به من العالم. وكلّ ما أحاط به فيه الاستدارة ظاهرة حتى في المولّدات. وانظر في تشبيه النبيّ ﷺ في الكرسيّ: «إنّه في جوف العرش كحلقة في فَلاة من الأرض» فشبّهه بشكل مستدير، وهو الحلقة والأرض، وكذلك شبّه السماوات في الكرسي كحلقة، والأركان الكريّة في جوف الفلك الأدنى كذلك. ثمّ ما تولّد عنها لا يكون أبدا في صورته إلّا مستديرا أو مائلا إلى الاستدارة، معدنا كان أو نباتا أو

١ ص ٢٩ب

حيوانا. وذلك لأنّ الحركة دوريّة، فلا تعطي إلّا ما يشاكلها.

فالعرش أعظم الأجسام من حيث الإحاطة، فهو العرش العظيم جِرما وقدرا. وبحركته أعطى ما في قوّته لمن هو تحت إحاطته وقبضته؛ فهو العرش الكريم لذلك. وبنزاهته أن يحيط به غيره من الأجسام، كان له الشَّرف؛ فهو العرش المجيد. ثمّ إنّه ما استوى عليه الاسم "الرحمن" إلّا من أجل النفَس الرحماني؛ وذلك أنّ المحاط به في ضَيْقٍ، مِن[1] علمه بأنّه محاط به، من حيث صورته؛ فأعطاه النفَس الرحماني روحا من أمره؛ فكان مجموع كلّ موجود في العالَم: صورته، وروحه المدبّر له. وجعل روحه لا داخلا في الصورة، ولا خارجا[2] عنها؛ لأنّه غير متحيّز؛ فانتفى المشروط والشرط. فإنّ النفَس الذي صدرَت عنه الأرواح، لا داخل في العالم ولا خارج عنه.

فإذا نظر الموجود في كونه محاطا به، ضاق صدره من حيث صورته، وإذا نظر، في نفسه، من حيث روحانيّته نفّس الله عنه ذلك الضِّيق بروحِه، لمّا علم أنّه لا توصف ذاته بأنّه محاط به إحاطة العرش بالصوَر فزال عنه، وأورثه ذلك الابتهاج والسرور والفرح بذاته من حيث روحه. فلهذا كان الاستواء بالاسم "الرحمن"، وإحاطة هذا العرش من الإحاطة الإلهيّة بالعلم في قوله: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[3]، فهو ﴿مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ﴾[4] وليس وراء الله مرمى لرامٍ، ووراء العالَم الله، فهو المنتهى وما له انتهاء ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[5].

فالكلمةُ في العرش من النفَس الرحماني واحدةٌ. وهو الأمر الإلهيّ لإيجاد الكائنات. فالنفَس سارٍ إلى منتهى الخلاء، فبه حيي كلّ شيء، فإنّ العرش على الماء، فقبِل الحياة بذاته، فخلق الله -تعالى- منه ﴿كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[6] بما يرونه من حياة الأرض بالمطر، وحياة الأشجار

١ ص ٣٠
٢ "لا داخلا.. خارجا" هي في ق: "لا داخل.. خارج"
٣ [الطلاق : ١٢]
٤ [البروج : ٢٠]
٥ [آل عمران : ٦]
٦ [الأنبياء : ٣٠]

بالسقي. حتى الهواء إن لم يكن فيه مائيّة[1]، وإلّا أحرق.

واعلم أنّ هذا العرش قد[2] جعل الله له قوائم نورانيّة، لا أدري كم هي، لكنّي أُشهِدتها. ونورها يشبه نور البرق، ومع هذا فرأيت له ظِلّا فيه من الراحة ما لا يُقدر قدرها، وذلك الظلّ ظلّ مقعّر هذا العرش، يحجب نور المستوي الذي هو "الرحمن". ورأيت الكنز الذي تحت العرش الذي خرجت منه لفظة "لا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم"، فإذا الكنز آدم -صلوات الله عليه- ورأيت تحته كنوزا كثيرة أعرفها، ورأيت طيورا حسنة تطير في زواياه. فرأيت فيها طائرا من أحسن الطيور، فسلّم عليّ. فأُلقي لي فيه أن آخذه صحبتي إلى بلاد الشرق، وكنت بمدينة مراكش حين كُشف لي عن هذا كلّه. فقلت: ومن هو؟ قيل لي: محمد الحصار، بمدينة فاس، سأل اللهَ الرحلة إلى بلاد الشرق، فخذه معك. فقلت: السمع والطاعة. فقلت له، وهو عين ذلك الطائر: تكون صحبتي، إن شاء الله. فلمّا جئت إلى مدينة فاس، سألت عنه، فجاءني. فقلت له: هل سألتَ الله في حاجة؟ فقال: نعم؛ سألته أن يحملني إلى بلاد الشرق؛ فقيل لي: إنّ فلانا يحملك، وأنا أنتظرك من ذلك الزمان. فأخذته صحبتي، سنة سبع وتسعين وخمسمائة، وأوصلته إلى الديار المصريّة، ومات بها -رحمه الله-.

فإن قلت: والملائكة الحافّون من حول العرش؛ ما بقي لهم خلاءٌ يتصرّفون فيه، والعرش قد عمر الخلاء؟ قلنا: لا فرق بين كونهم حافّين من حول العرش، وبين الاستواء على العرش؛ فإنّه من لا يقبل التحيّز[3] لا يقبل الاتّصال والانفصال، ثمّ إنّ الملائكة الحافّين من حول العرش فما هو هذا الجسم الذي عمر الخلاء، وإنما هو ذلك العرش الذي يأتي الله به للفصل والقضاء يوم القيامة، وهذا العرش الذي استوى عليه هو عرش الاسم "الرحمن". أما سمعته يقول: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

١ كانت في ق: "ماهية" وصححت تحتها
٢ ص ٣٠ب
٣ ص ٣١

الْعَالَمِينَ﴾[1] عند الفراغ من القضاء؟ فذلك يوم القيامة، تحمله الثمانية الأملاك، وذلك بأرض الحشر. ونِسبة العرش إلى تلك الأرض؛ نسبة الجنّة إلى عُرْضِ الحائطِ في قِبلة رسول الله ﷺ وهو في صلاة الكسوف. وهذا من مسائل ذي النون المصري في إيراد الواسع على الضيّق، من غير أن يوسّع الضيّق، أو يضيّق الواسع. ومَن عرف المواطن هان عليه سماع مثل هذا.

* * *

الفصل الثامن عشر

في الاسم الإلهيّ "الشكور" وتوجّهه على إيجاد الكرسيّ والقدمين، ومن الحروف حرف الكاف، ومن المنازل: النثرة

قال -تعالى-: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾[2] قال بعض أهل المعاني: يريد العلم، ونقلوه لغة. إلّا أنّه في هذه الآية ليس إلّا جسم محسوس، هو[3] في العرش كحلقةٍ ملقاة في فلاة، إلّا أنّه كالعرش لا حركة فيه. ومن هذا الكرسيّ تنقسم الكلمة الإلهيّة إلى حكم وخبر، وهو (أي الكرسيّ) للقدمين الواردين في الخبر، كالعرش لاستواء الرحمن. وله ملائكة قائمون به لا يَعرفون إلّا الربّ -تعالى- فإنّ ظرفيّة العماء للربّ، والعرش للرحمن، والكرسيّ لضمير الكناية عن الله -تعالى-.

وهذه الثلاثة الأسماء هي أمّهات الأسماء. وإذا تتبّعتَ القرآن العزيز وجدتَ هذه الأسماء الثلاثة: الله، والربّ، والرحمن، دائرة فيه. وله ما بين سماء وسماء كرسيٌّ، سِوَى هذا الكرسيّ الأعظم. وسمّي منسوبا، أي لا يُعقل إلّا هكذا، بخلاف غيره من الموجودات. ومن هنا كان للربّ الذي لا يُعقل إلّا مضافا. وغيره، الذي هو الاسم "الله" و"الرحمن"، قد وَرَد غير مضاف، إلّا الربّ فلا يَرِدُ -حيث وَرَد- إلّا مضافا، فإنّه يطلب المربوب بذاته: ﴿رَبَّنَا﴾[4]، ﴿رَبُّكُمْ

١ [الزمر : ٧٥]
٢ [البقرة : ٢٥٥]
٣ ص ٣١ب
٤ [البقرة : ١٢٧]

وَرَبُّ آبَائِكُمُ﴾[1]، ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ﴾[2]، ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ﴾[3]. فأثّرت هذه الحقيقة في المرتبة المكانيّة الذي هو الكرسيّ، فورد منسوبا، والنِّسبة إضافة. وجاء في الدرجة الثالثة، وهي أوّل الأفراد.

ولمّا كان الربُّ (هو) الثابتُ، فكذلك الكرسيّ حَكَمَ عليه الاسم الإلهيّ بالثبوت. فالثبوت، أيضا، الموصوفُ به العرش، يؤذِن بأنّ الاسم الرحمن ثابت الحكم، في كلّ ما يحوي عليه، وهو قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ[4] شَيْءٍ﴾[5] فمآلُ الكلّ إلى الرحمة وإن تخلّل الأمرَ آلامٌ، وعذابٌ، وعِللٌ، وأمراض، مع حكم الاسم الرحمن، فإنما هي أعراض عرَضت في الأكوان، دنيا وآخرة؛ من أجل أنّ الرحمن له الأسماء الحسنى، ومن الأسماء: الضارّ، والمُذِلّ، والمميت. فلهذا ظهر في العالم ما لا تقتضيه الرحمة، ولكن لِعوارض، وفي طيّ تلك العوارض رحمة، ولو لم يكن إلّا تضاعف النعيم والراحة عقيبَ زوال حكمه. ولهذا قيل:

أَحْلَى مِنَ الأَمْنِ عِنْدَ الخَائِفِ الوَجِلِ

فما تُعرف لذّات النِّعَم إلّا بأضدادها، فوُضِعت لاقتناء العلوم التي فيها شرف الإنسان، فكانت كالطريق الموصِلة، أو الدليل الموصِل إلى مدلوله ذوقا؛ وحصول العلم بالأذواق أتمّ منه بطريق الخبر. ألا ترى الحقَّ وصف نفسه على ألسنة رسلِه بالغضب والرِّضا؛ ومن هاتين الحقيقتين ظهر في العالم اكتساب العلوم من الأذواق الظاهرة كالطعوم وأشباهها، والباطنة كالآلام من الهموم والغموم، مع سلامة الأعضاء الظاهرة من كلّ سبب يؤدّي إلى ألم. فانظر ما أعجب هذا!.

فثبت العرش لثبوت الرحمة السارية التي وَسعت كلّ شيء، فلها الإحاطة. وهي عين النفَس الرحماني، فبه يُنَفِّس اللهُ كلَّ كَرْبٍ في خلقه؛ فإنّ الضّيق الذي يطرأ[6]، أو يجده العالَم، كونه

١ [الشعراء : ٢٦]
٢ [الرعد : ١٦]
٣ [الشعراء : ٢٨]
٤ ص ٣٢
٥ [الأعراف : ١٥٦]
٦ ص ٣٢ب

أصلهم في القبضة، وكُلُّ مقبوضٍ عليه محصورٌ، وكلُّ محصورٍ محجورٌ عليه. والإنسان لمّا وُجِد على الصورة لم يحتمل التحجير، فنفَّس الله عنه، بهذا النفَس الرحمانيّ، ما يجده من ذلك. كما كان تنفُّسه من حكم الحبِّ الذي وَصَف به نفسه في قوله: «أحببت أن أُعرف» فأظهره في النفَس الرحمانيّ. فكان ذلك التنفُّس الإلهيّ عينَ وجود[1] العالَم، فعرفه العالَم كما أراد. فعينُ العالَم عينُ الرحمة، لا غيرها. فاشحذ فؤادَك؛ فما يكون العالَم رحمة للحقّ، ويكون الحقّ يسرمد عليه الألم. الله أكرم وأجلّ من ذلك.

فانظر ما أعجب ما أعطاه مقام الكرسيّ من انقسام الكلمة الإلهيّة. فظهر الحقّ والخلق، ولم يكن يتميّز لولا الكرسيّ الذي هو موضع القدمين الواردتين في الخبر! وعن هذا الاسم وُجد في النفَس الإنساني حرف الكاف، وفي فلَك المنازل منزلة النثرة لمّا وُجِد فلَكها.

* * *

الفصل التاسع عشر
في الاسم "الغنيّ" وتوجّهه على إيجاد الفلَك الأطلس، وهو فلَك البروج، واستعانته بالاسم[2] "الدهر"، وإيجاد حرف الجيم من الحروف، والطرف من المنازل

اعلم أنّ هذا الاسم جعل هذا الفلَك أطلَسَ لا كوكب فيه، متماثل الأجزاء، مستدير الشكل؛ لا تُعرف لحركته بداية ولا نهاية، وما له طَرَفٌ. بوجوده حدثت الأيّام السبعة والشهور والسُّنون، ولكن ما تعيّنت هذه الأزمنة فيه إلّا بعد ما خلق الله في جوفه من العلامات التي ميّزت هذه الأزمنة، وما عيّن منها هذا الفلَك سِوَى يوم واحد، وهي دورة واحدة عيّنها مكان القَدم من الكرسيّ فتعيّنت من أعلى؛ فذلك القدْر يسمّى يوما، وما عَرَف هذا اليوم إلّا الله - تعالى- لتماثل أجزاء هذا الفلَك، وأوّل ابتداء حركته.

وكان ابتداء حركته وأوّل درجة من برج الجوزاء يقابل هذا القَدَم، وهو من البروج الهوائيّة.

١ رسمها في ق قريب من: "وجوه"، وفي س: "وجودة"، والترجيح من ه
٢ ص ٣٣

فأوّل يوم في العالم ظهر كان بأوّل درجة من الجوزاء، وسمّى ذلك اليوم الأحد. فلمّا انتهى ذلك الجزء المعيّن عند الله من هذا الفلَك إلى مقارنة ذلك القدم من الكرسيّ انقضت دورة واحدة هي المجموع، قابلت أجزاء هذا الفلَك كلّها من الكرسيّ موضع القدم منه، فعمّت تلك الحركة كلَّ درجة ودقيقة وثانية وما فوق ذلك في هذا الفلَك. فظهرت الأحياز، وثبت[1] وجود الجوهر الفرد المتحيِّز الذي لا يقبل القسمة من حركة هذا الفلَك.

ثمّ ابتدأ، عند هذه النهاية، بانتقال آخر في الوسط، أيضا، إلى أن بلغ الغاية مثل الحركة الأُولَى بجميع ما فيه من الأجزاء الأفراد التي تألّف منها لأنّه ذو كمّيّات. وسمّى هذه الحركة الثانية يوم الاثنين، إلى أن أكمل سبع حركات دوريّة، كلُّ حركة عيّنتها صفةٌ إلهيّة، والصفات سبعٌ، لا تزيد على ذلك، فلم يتمكن أن يزيد الدهر على سبعة أيّام، يوما. فإنّه ما ثَمّ ما يوجبه. فعاد الحكم إلى الصفة الأُولَى، فأدارته، ومشى- عليه اسم الأحد. وكان الأَولَى، بالنظر إلى الدورات، أن تكون ثامنة، لكن لمّا كان وجودها عن الصفة الأُولَى عينها، لم يتغيَّر عليها اسمُها. وهكذا الدورة التي تليها إلى سبع دورات. ثمّ يبتدئ الحكم كما كان أوّل مرّة، عن تلك الصفة، ويتبعها ذلك الاسم أبد الآبدين دنيا وآخرة، بحكم العزيز العليم.

فيوم الأحد عن صفة السمع. فلهذا ما في العالم إلّا مَن سمِع الأمر الإلهيّ في حال عدمه بقوله: ﴿كُنْ﴾.

ويوم الاثنين وُجِدت حركته عن صفة الحياة، وبه كانت الحياة في العالَم، فما في العالَم جزء إلّا وهو حيّ.

ويوم الثلاثاء وُجِدت حركته عن صفة البصر، فما في العالَم جزء إلّا وهو يشاهد خالقه، من حيث عينِه لا من حيث[2] عين خالقه.

١ ص ٣٣ب
٢ ص ٣٤

ويوم الأربعاء وُجِدت حركته عن صفة الإرادة، فما في العالَم جزء إلّا وهو يقصد تعظيم موجِده.

ويوم الخميس وُجِدت حركته عن صفة القدرة، فما في الوجود جزء إلّا وهو متمكن من الثناء على موجِده.

ويوم الجمعة وُجِدت حركته عن صفة العلم، فما في العالم جزء إلّا وهو يعلم موجِده، من حيث ذاته لا من حيث ذات موجده. وقيل: "إنّ ما وجد عن صفة العلم يوم الأربعاء" وهو صحيح، فإنّه أراد علم العين وهو علم المشاهدة، والذي أردناه نحن إنما هو العلم الإلهيّ مطلقا لا العلم المستفاد. وهذا القول الذي حكيناه؛ أنّه قيل، ما قاله لي أحد من البشر، بل قاله لي روح من الأرواح. فأجبته بهذا الجواب، فتوقّف. فأُلقي عليه أنّ الأمر كما ذكرناه.

ويوم السبت وُجِدت حركته عن صفة الكلام، فما في الوجود جزء إلّا وهو يسبّح بحمد خالقه، ولكن لا نفقه تسبيحه، إنّ الله ﴿كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[1]. فما في العالم جزء إلّا وهو ناطق بتسبيح خالقه، عالم بما يسبّحه به مما ينبغي لجلاله، قادر على ذلك، قاصد له على التعيين، لا لسبب آخر. فمن وُجِد عند سببٍ مُشاهِدٌ عظمةَ مُوجِدِه حيٌّ القلب سميعٌ لأمره.

فتعيّنت الأيّام أن تكون سبعة لهذه الصفات وأحكامها[2]. فظهر العالَم حيّا، سميعا، بصيرا، عالما، مريدا، قادرا، متكلّما. فعمله على شاكلته كما قال -تعالى-: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾[3] والعالَم عمَلُه؛ فظهر بصفات الحقّ. فإن قلت فيه: "إنّه حقّ" صدقتَ، فإنّ الله قال: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[4] وإن قلت فيه: "إنّه خلق" صدقتَ، فإنّه قال: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾؛ فعرّى وكسا، وأثبت ونفى. فهو لا هو، وهو المجهول المعلوم. وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى، وللعالَم الظهور بها في التخلّق؛ فلا يُزاد في الأيّام السبعة، ولا يُنقص منها. وليس يعرف هذه الأيّام كما بيّنّاها إلّا العالَم الذي

١ [الإسراء: ٤٤]
٢ ص ٣٤ب
٣ [الإسراء: ٨٤]
٤ [الأنفال: ١٧]

فوق الفلك الأطلس، لأنّهم شاهدوا التوجّهات الإلهيّات من هناك على إيجاد هذه الأدوار، وميّزوا بين التوجّهات، فانحصرت لهم في سبعة. ثمّ عاد الحكم فعلموا النهاية في ذلك. وأمّا مَن تحت هذا الفلَك فما علموا ذلك إلّا بالجواري السبعة، ولا علموا تعيين اليوم إلّا بفلَك الشمس حيث قسّمه بالشمس[1] إلى ليل ونهار، فعيّن الليلُ والنهارُ اليومَ.

ثمّ إنّ الله -تعالى- جعل في هذا الفلَك الأطلس حكم التقسيم الذي ظهر في الكرسيّ لمّا انقسمت الكلمة فيه بتدلّي القدمين إليه، وهما خبرٌ وحكم. والحكم خمسة أقسام: وجوب، وحظْر، وإباحة، ونَدْب، وكراهة. والخبر قسم واحد؛ وهو ما لم يدخل تحت حكم واحد من هذه الأحكام[2]. فإذا ضربتَ اثنين في ستة كان المجموع اثني عشر: ستة إلهيّة وستة كونيّة، لأنّا[3] على الصورة. فانقسم هذا الفلك الأطلس على اثني عشر قسما، عيّنها ما ذكرناه من انقسام الكلمة في الكرسيّ، وأعطى لكلّ قسم حكما في العالم، متناهيا إلى غاية، ثمّ تدور، كما دارت الأيّام سواء، إلى غير نهاية.

فأعطى قسما منها اثني عشر ألف سنة، وهو قسم الحَمَل؛ كلّ سنة ثلاثمائة وستون دورة، مضروبة في اثني عشر ألفا، فما اجتمع من ذلك فهو حكم هذا القِسم في العالم بتقدير العزيز العليم الذي أوحى الله فيه من الأمر الإلهيّ الكائن في العالم. ثمّ تمشي على كلّ قسم، بإسقاط ألف، حتى تنتهي إلى آخر قِسم، وهو الحوت، وهو الذي يليه[4] الحمل. والعمل في كلّ قسم بالحساب، كالعمل الذي ذكرناه في الحمل، فما اجتمع من ذلك فهو الغاية. ثمّ يعود الدَّوْر ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[5]. فالمتحرّك ثابت العين، والمتجدّد إنما هي الحركة. فالحركة لا يعود عينها أبدا، لكن مِثلها. والعين لا تنعدم أبدا، فإنّ الله قد حكم بإبقائها؛ فإنّه أحبّ أن يُعرف؛ فلا بدّ من إبقاء أعين العارفين؛ وهم أجزاء العالَم.

١ ق: "الشمس" وهي في س: "بالشمس"
٢ ص ٣٥
٣ هـ: لأنّها
٤ ق: يلي
٥ [الأعراف : ٢٩]

وهذا الفلَك هو سقف الجنّة، وعن حركته يتكوّن في الجنّة ما يتكوّن. وهو لا ينخرم نظامُه، فالجنّة لا تفنى لذّاتها أبدا، ولا يتخلّل نعيمها ألَمٌ ولا تنغيص. وإن كانت طبائع[1] أقسام هذا الفلَك مختلفة، فما اختلفت إلّا لكون الطبيعة فوقه، فحكَمَتْ عليه بما تعطيه من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة. إلّا أنّه لمّا كان مركّبا ولم يكن بسيطا، لم يظهر فيه حكم الطبيعة إلّا بالتركيب. فتركّب الناري من هذه الأقسام من حرارة ويبوسة، وتركّب الترابي منها من برودة ويبوسة، وتركّب الهوائي منها من حرارة ورطوبة، وتركّب المائيّ منها من برودة ورطوبة. فظهرت على أربع مراتب، لأنّ الطبيعة لا تقبل منها إلّا أربع[2] تركيبات، لكونها متضادة وغير متضادة على السَّواء. فلذلك لم تقبل إلّا أربع تركيبات، كما هي في عينها على أربع لا غير.

وإن كانت الطبيعة في الحقيقة اثنين لأنّها عن النفس، والنفس ذات قوتين: عِلميّة وعمليّة؛ فالطبيعة ذات حقيقتين فاعلتين من غير علم. فهي تفعل بعِلم النفس لا بِعلمها، إذ لا علم لها، ولها العمل. فهي فاعلة بالطبع، غير موصوفة بالعلم. فهي من حيث الحرارة والبرودة فاعلة، ثمّ انفعلت اليبوسة عن الحرارة، والرطوبة عن البرودة. فكما كانت الحرارة تضاد البرودة؛ كان منفعل الحرارة يضاد منفعل البرودة. فلهذا ما تركّب من المجموع سِوَى أربع، فظهر حكمها في أقسام هذا الفلَك بتقدير العزيز العليم. ثمّ جعلها على التثليث؛ كلّ ثلث أربعٌ. فإذا ضربت ثلاثة في[3] أربعة كان المجموع اثنى عشر. فلكلّ برج ثلاثة أوجه مضروبة في أربعة أبراج كان المجموع اثني عشر وجها.

والأربعة الأبراج قد عمّت تركيب الطبائع، لأنّها منحصرة في ناري وترابي وهوائي ومائي. فإذا ضربت ثلاث مراتب في اثني عشر وجها كان المجموع ستة وثلاثين وجها، وهو عُشر الدرج، أي جزء من عشرة، والعشرة آخر نهاية الأحقاب، والحِقبة السنة. فأرجو أن يكون المآل إلى رحمة الله في أيّ دار شاء. فإنّ المراد أن تعمّ الرحمة الجميع حيث كانوا، فيحيا الجميع بعد ما كان منه مَن لا يموت ولا يحيا، وذلك حال البرزخ.

١ ص ٣٥ب
٢ ق: أربعة
٣ ص ٣٦

واعلم أنّ هذا الفلك يقطع بحركته في الكرسيّ، كما يقطعه مَن دونه من الأفلاك. ولمّا كان الكرسيّ موضع القدمين لم يعطِ في الآخرة إلّا دارين: نارا وجنّة. فإنّه أعطى بالقدمين فلكين: فلَك البروج وفلَك المنازل، الذي هو أرض الجنّة، وهما باقيان. وما دون فلَك المنازل يخربُ نظامه، وتبدّل صورته، ويزول ضوءُ كواكبه. كما قال: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾[1] وقال: ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ﴾[2] فما ذكر من السماوات إلّا المعروفة بالسماوات، وهي السبع السماوات خاصة. وأمّا مقعَّر فلك المنازل فهو سقف النار.

ومِن فعل هاتين القدمين، في هذا الفلَك، ظهر في العالم من كلّ زوجين اثنين بتقدير العزيز، لوجود حكم[3] الفاعِلين من الطبيعة، والقوّتين من النفس، والوجهين من العقل، والحرفين من الكلمة الإلهيّة "كن"، من الصفتين الإلهيّة في ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ وهي الصفة الواحدة، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[4] وهي الصفة الأخرى. فمَن نزّه فمِن ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ومَن شبّه فمِن ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾؛ فغيبٌ وشهادةٌ: غيبٌ تنزيهٌ، وشهادةٌ تشبيهٌ. فافهم إن كنت تفهم. واعلم: ما الحقيقة التي حكمتْ على "الثنويّة" حتى أشركوا وهم "المانيّة"، مع استيفائهم النظر وبذل الاستطاعة فيه، فلم يقدروا على الخروج من هذه الاثنينيّة إلى العين الواحدة، وما ثَمّ إلّا الله؟ ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾[5] فلم يُعذر، لأنّه نزل عن هذه الدرجة فقلَّد. فنجا صاحبُ النظر، وهلك المقلِّد، فإنّه استند إلى أمر محقَّق في الصفة والكلمة؛ ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ﴾[6] فلم يسمع: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[7]، وختم على قلبه فلم يعلم أنّه إله واحد؛ لأنّه لم يشاهد تقليب قلبه، ﴿وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾[8] فلم يدرك فرديّة الكلمة بالواو التي بين الكاف والنون، فمنعته الغشاوة من إدراكها؛ فلم يشاهِد إلّا اثنين: الكاف والنون، لفظا

١ [إبراهيم : ٤٨]
٢ [المرسلات : ٨]
٣ ص ٣٦ب
٤ [الشورى : ١١]
٥ [المؤمنون : ١١٧]
٦ [الجاثية : ٢٣]
٧ [البقرة : ١٦٣]
٨ [الجاثية : ٢٣]

وخطّا.

والكاف كافان: كاف "كن" وهي كاف الإثبات، وكاف "لم يكن" وهي كاف النفي. وفي هذه الكاف طلعتْ لنا الشمسُ سنة[1] تسعين وخمسمائة؛ فأثبتنا نفيَ التشبيه بطلوع الشمس في: "لم يكن". ومَن لم تطلع له فيه شمس قال بالتعطيل، والشمس طالعة ولا بدّ في "لم يكن". نصف القرص منها ظاهر؛ والنصف فيها مستتر، والغشاوة منعتْ هذا الرائي أن يُدرك طلوعَها؛ فقال بالتعطيل، وهو النفي المطلَق. فما مِن ناظِر إلّا وله عذر، والله أجلّ من أن يكلِّف نفسا ما ليس في وسعها.

فكلّهُمْ في رَحْمَةِ اللهِ خالِدٌ   مُوَحِّدُهُ أَوْ ذُو الشَّرِيْكِ وَجَاحِدُ

ومن هذا الاسم وُجِد حرف[2] الجيم، والطرف من المنازل. وسيأتي الكلام على كلّ واحد من هذه الحروف والمنازل في بابها.

* * *

الفصل العشرون
في الاسم "المقدِّر: وتوجّهه على إيجاد فلَك المنازل والجنّات، وتقدير صور الكواكب في مقعَّر هذا الفلَك وكونه أرض الجنّة وسقف جهنّم، وله حرف الشين المعجمة من الحروف، ومنزلة جبهة الأسد

قال -تعالى-: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾[3] ﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[4] فالمنازل مقادير التقاسيم التي في فلَك البروج، عيّنها الحقُّ -تعالى- لنا، إذ لم يميّزه البصر بهذه المنازل، وجعلها ثماني وعشرين منزلة من[5] أجل حروف النفَس الرحماني. وإنما قلنا ذلك لأنّ الناس يتخيّلون أنّ الحروف الثمانية والعشرين من المنازل حكم هذا العدد لها، وعندنا بالعكس، بل عن هذه

١ ص ٣٧
٢ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٣ [يس : ٣٩]
٤ [يس : ٣٨]
٥ ص ٣٧ب

الحروف كان حكم عدد المنازل، وجُعلت ثماني وعشرين مقسّمة على اثني عشر برجا، ليكون لكلّ برج في العدد الصحيح قَدَم، وفي العدد المكسور قدم. إذ لو كان لبرج من هذه البروج عدد صحيح دون كسر، أو مكسور دون صحيح، لم يعمّ حكم ذلك البرج في العالم بحكم الزيادة والنقص، والكمال وعدم الكمال. ولا بدّ من الزيادة والنقص؛ لأنّ الاعتدال لا سبيل إليه؛ لأنّ العالم مبناه على التكوين، والتكوين بالاعتدال لا يصحّ؛ فلا بدّ من عدد مكسور وصحيح في كلّ برج؛ فكان لكلّ برج منزلتان وثلث.

فثَمّ برج يكون له منزلتان صحيحتان وثلث منزلة كسر، وثَمّ برج يكون له منزلة صحيحة في الوسط ويكون في آخره كسر وفي أوّله كسر، فيلفّق من الكَسرين منزلة صحيحة مختلفة المزاج وثلث منزلة. وإنما قلنا مختلفة المزاج؛ فإنّ كلّ منزلة على مزاج خاص. فإذا جمع جزء منزلة إلى جزئَي منزلة أخرى ليكمُل بذلك عينُ منزلة، لأنّ المنزلة مثلّثة كالبرج له ثلاثة وجوه، ومن وجوه منازله سبعة وجوه؛ فكلّ برج ذو سبعة أَوْجه، وله من نفسه ثلاثة أوجه، فكان[1] المجموع عشرة أوجه. فالمنزلة الصحيحةُ ذات مِزاج واحد، والمنزلة الكائنة من منزلتين، بمنزلة المولَّد من اثنين، يحدث له مزاج آخر ليس هو في كلّ واحد من الأبوين. وفيه سِرٌّ عجيب، وهو أحديّة المجموع، فإنّ لها من الأثر ما ليس لأحديّة الواحد. ألا ترى أنّ العالم ما وُجِد إلّا بأحديّة المجموع؟ وأنّ الغِنى لله ما ثبت إلّا بأحديّة الواحد؟ فهذا الحكم يخالف هذا الحكم بلا شكّ.

فالثريّا لها مزاج خاصّ، وقد أخذ الحَمل منها ثلثها، وجاء الثور يحتاج إلى منزلتين وثلث، فأخذ منزلة الدبَرَان صحيحة بمزاج واحد أحديّ، وبقي له منزلة وثلث، لم يجد منزلة صحيحة ما يأخذ فأخذ ثلثي الثريّا، وأضاف إلى ذلكَ ثلثي الهقعة، فكمُلت له منزلة واحدة بأحديّة المجموع؛ فتعطيه هذه المنزلة عين حكم الثريّا، وعين حكم الهقعة. ثمّ يأخذ الثلث الثاني من الهقعة، فلا يعمل من الهقعة إلّا بالثلث الوسط. وأمّا الثلثُ الأوّل المضاف إلى ثلثي الثريّا لكمال المنزلة، فإنّه يحدث لهذا الثلث، ويحدث لثلث الثريّا -بكمال صورة منزلةٍ، ما هي عينُ واحدة منها- حكمٌ

١ ص ٣٨

ليس هو لثلثي أحدهما، ولا لثلث الآخر. فهذا هو السبب الذي يكون لأجله[1] للبرج ثلاثة أوجه: فمنه برج خالص، وبرج ممتزج، وهو[2] كلّ برج يكون من ثلثين وثلثين، وهي بروج معلومة يعيّنها لك تقسيم المنازل عليها[3].

وقد تكون المنزلة المركّبة قامت من منزلة سعيدة ونحسة؛ فتعطي بالمجموع سُعدا ولا يظهر لنحس الأخرى أثر، وقد تعطي نحسا ولا يظهر لسعد الأخرى أثر. بخلاف المنزلة الصحيحة، فإنّها تجري على ما خُلِقت له؛ فإنّ الله أعطاها خلقها كما أعطى للمركّبة خلقها. فكلُّ علامةٍ ودليل على برج، لا بدّ فيه من التركيب، ويكون بالتثليث. فإنّ الدليل أبدا مثلّث النشأة، لا بدّ من ذلك. مفردان وجامع بينهما، وهو الوجه الثالث، لا بدّ من ذلك، في كلّ مقدّمتين من أجل الإنتاج. كلُّ "أ" "ب"، وكلُّ "ب" "ج"، فتكرّرت الباء؛ فقام الدليل من أَلِف باء جيم. فالوجه الجامع الباء، لأنّه تكرّر في المقدّمتين، فأنتج: كلُّ "أَلِف" "جيمٌ". وهو كان المطلوب الذي ادّعاه صاحب الدّعوى، فإنّه ادّعى أنّ كلّ "ألف" "جيمٌ"، فنوزِعَ، فساق الدليل بما اعترف به المنازِع، فإنّه سلَّم أنّ كلّ "أ" "ب"، وسلَّم أنّ كلّ "ب" "ج"، فثبت عنده صحّة قول المدّعي أنّ كلّ "أ" "ج". فمن هنا ظهرت البراهين في عالم الإنسان، وعن هذه التقاسيم التي أعطت المنازل في البروج.

وبعد أن علمتَ هذا، فاعلم أنّ هذا الفلَك الأطلس لمّا قام له مقام الكرسيّ للعرش[4]، وفوق الأطلس الكرسيّ والعرش؛ أعطت هذه الثلاثة وجود فلك المنازل، كما أعطت المقدّماتُ[5] المركّبةُ من ثلاثٍ؛ النتيجةَ. وكما حملت النتيجة قوى الثلاث اللاتي في المقدّمتين حمَلَ فلَكِ الكواكب قوّةَ الأطلس والكرسيّ والعرش. والكرسيّ هو الوجه الجامع بين المقدّمتين، لأنّه الوسط بين العرش والأطلس، فله وجهٌ إلى كلّ واحد منهما. فمِن قوّة العرش اتّحدث، أو

١ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٢ ق: "وهل"، هـ: "وهي"
٣ ص ٣٨ب
٤ ق: "للقدمين" وكتب فوقها بقلم آخر: "للعرش" وهي كذلك في س
٥ ص ٣٩

توحّدت فيه الكلمة الإلهيّة؛ فكان أهل الجنّة، وهم أهل هذا الفلَك المكوكب، يقولون للشيء: "كُنْ" فيكون. ومن قوّة الكرسيّ، كان لكلّ إنسان فيه زوجتان؛ لأنّه موضع القدمين. ومن قوّة الفلَك الأطلس، غابت إنسانيّته في ربّه، فتكوّنت عنه الأشياء؛ ولا تتكون إلّا عن الله. وغابت الربوبيّة في إنسانيّته، فالتذّ بالأشياء، وتنعّم، وأكل، وشرب، ونكح؛ فهو: خَلْقٌ حَقٌّ، فَجُهِل، كما أنّ الفلَك الأطلس مجهول.

فلهذا قلنا: إنّ هذا الفلَك قد حصّل قوّة ما فوقه، لأنّه مولَّد عنه. وهكذا كلّ ما تحته أبدا، المولَّد يجمع حقائق ما فوقه، حتى ينتهي إلى الإنسان، وهو آخِرُ مولَّد: فتجتمع فيه قوى جميع العالَم والأسماء الإلهيّة بكمالها؛ فلا موجود أكمل من الإنسان الكامل. ومن لم يَكمُل في هذه الدنيا من الأناسيّ، فهو حيوان ناطق، جزء من الصورة لا غير. لا يلحق بدرجة الإنسان، بل نسبته إلى الإنسان، نسبة جسد الميّت إلى الإنسان. فهو[1] إنسان بالشكل، لا بالحقيقة: لأنّ جسد الميّت فاقِد، في نظر العين، جميعَ القوى؛ وكذلك هذا الذي لم يكمُل. وكماله بالخلافة، فلا يكون خليفةً إلّا مَن له الأسماء الإلهيّة بطريق الاستحقاق، أي هو على تركيب خاص يقبلها؛ إذ ما كلّ تركيب يقبلها. وهذا من الأسرار الإلهيّة التي تجوّزُها العقول، وهي محال كونها.

ولمّا خلق الله هذا الفلك، كوّن في سطحه الجنّة، فسطحه مِسْك وهو أرض الجنّة. وقسّم الجنّات على ثلاثة أقسام، للثلاثة الوجوه التي لكلّ برج. جنّات الاختصاص وهي الأُولَى، وجنّات الميراث وهي الثانية، وجنّات الأعمال وهي الثالثة. ثمّ جعل في كلّ قسم أربعة أنهار مضروبة في ثلاثة، يكون منها اثنا عشر نهرا، ومنها ظهر في حَجَرِ موسى اثنتا عشرة عينا لاثنتي عشرة سبطا ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ﴾[2].

النهر الواحد نهر الماء الذي هو ﴿غَيْرِ آسِنٍ﴾[3] يقول: غير متغيّر، وهو علم الحياة. ونهر الخمر وهو علم الأحوال. ونهر العسل وهو علم الوحي على ضروبه، ولهذا تصعق الملائكة عندما تسمع

١ ص ٣٩ب
٢ [البقرة : ٦٠]
٣ [محمد : ١٥]

الوحي كما يسكر شارب الخمر. ونهر اللبن وهو علم الأسرار واللبّ الذي تنتجه الرياضات والتقوى. فهذه أربعة[1] علوم.

والإنسان مثلّث النشأة: نشأة باطنة؛ معنويّة روحانيّة. ونشأة ظاهرة؛ حسّيّة طبيعيّة. ونشأة متوسّطة؛ جسديّة برزخيّة مثاليّة. ولكلّ نشأة من هذه الأنهار نصيبٌ، كلُّ نصيب نَهْرٍ لها مستقل، يختلف مطعمه باختلاف النشأة، فيدرك منه بالحسّ[2] ما لا يدركه بالخيال، ما لا يدركه بالمعنى. وهكذا كلّ نشأة. فللإنسان اثنا عشر نهرا: في جنّة الاختصاص أربعة، وفي جنّة الميراث مثلها، وفي جنّة الأعمال مثلها؛ لمن له جنّة عمل؛ إمّا من نفسه، وإمّا ممن أُهدي له من الأعمال شيءٌ.

فيحصل للإنسان من العلوم في كلّ جنّة، بحسب حقيقة تلك الجنّة، وبحسب مآخذ النشآت منه؛ فإنّها تختلف مآخِذُها. وتختلف العلوم، وتختلف الجنّات؛ فتختلف الأذواق. ونفَس الرحمن فيها دائم لا ينقطع، تسوقه ريح تُسمّى المثيرة، وفي الجنّة شجرة، ما يبقى بيت في الجنّة إلّا دخل فيه منها، تسمّى: المؤنسة، يجتمع إلى أصلها أهل الجنّة، في ظلّها، يتحدّثون بما ينبغي لجلال الله بحسب مقاماتهم في ذلك بطريق الإفادة، فيحصل بينهم لكلّ واحدٍ عِلمٌ لم يكن يعرفه، فتعلو منزلته بعلوّ ذلك العلم. فإذا قاموا من تحت تلك الشجرة، وجدوا لهم درجات ومنازل لم يكونوا يعرفونها في جنّاتهم. فيجدون من اللذّة بها ما لا يقدر قدره؛ فيتعجّبون، ولا يعرفون من أين ذلك. فتهبّ[3] عليهم الريح المثيرة من نفَس الرحمن تخبرهم أنّ هذه الدرجات التي حصّلتموها، هي منازلكم، في منازل العلم الذي اكتسبتموه تحت الشجرة المؤنسة في ناديكم، هذه منازله. فيحصل لكلّ واحد منزل يعلمه، فلا يمرّ لهم نفَس إلّا ولهم فيه ﴿نَعِيمٌ مُقِيمٌ﴾[4] جديد. فهذا ما يحوي عليه سطح هذا الفلَك، وأمثال هذا.

١ ص ٤٠
٢ لم ترد في ق ووردت في هـ، س
٣ ص ٤٠ب
٤ [التوبة : ٢١]

ووُجِدت هذه الجنات بطالع الأسد، وهو برج ثابت. فلها الدوام، وله القهر. فلهذا يقول أهله للشيء: "كن" فلا يأبى إلّا أن يكون، لأنّه ليس في البروج من له السطوة مثله. فله القهر على إبراز الأمور من العدم إلى الوجود. وأمّا مقعّر هذا الفلَك، فجعله الله محلّا للكواكب الثابتة القاطعة في فلك البروج. ولها من الصور فيه: ألف صورة وإحدى وعشرون صورة، وصور السبعة الجواري في السماوات السبع. فمبلغ الجميع: ألف وثمان وعشرون صورة، كلّها تقطع في فلَك البروج، بين سريع وبطيء.

ويوم كلّ كوكب منها بقدر قطعِه فلَك البروج؛ فأسرعها قطعًا القمر، فإنّ يومه ثمانية وعشرون يوما من أيّام الدورة الكبرىٰ التي تقدَّر بها هذه الأيّام، وهي الأيّام المعهودة عند الناس. كما أشار إلى ذلك -تعالى- في قوله: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[1] يعني هذه الأيّام المعروفة. فأقصر أيّام[2] هذه الكواكب يوم القمر ومقداره ثمانية وعشرون يوما مما تعدُّون. وأطول يوم لكوكب منه مقداره ستّ وثلاثون ألف سنة مما تعدّون. ويوم ذي المعارج من الأسماء الإلهيّة خمسون ألف سنة[3]، ويوم الاسم[4] الربّ كألف سنة مما تعدّون.

ولكلّ اسم إلهيّ يوم. فإذا أردتَ أن تعرف جميع أيّام صور الكواكب، أعني مقدارها من الأيّام المعروفة، فاضرب ألفا[5] وأحدا وعشرين في ستّ وثلاثين ألف سنة، فما خرج، فذلك حصر أيّام الكواكب من الأيّام المعروفة، فإنّ يوم كلّ واحد منها ستّ وثلاثون ألف سنة، ثمّ تضيف إلى المجموع أيّام الجواري السبعة، فما اجتمع فهو ذاك، ثمّ تأخذ هذا المجموع وتضربه فيما اجتمع من سِنِيِّ البروج وسِنِيِّ ما اجتمع من ضرب ثلاثمائة وستّين في مِثلها، فما خرج لك من المجموع فهو عدد الكوائن في الدنيا من أوّل ما خلقها الله إلى انقضائها، فاعلم ذلك. والمجموع من ضرب ثلاثمائة وستّين في مثلها مع سِنِيِّ البروج مائتا ألف وسبعة آلاف وستمائة، وفي هذا

١ [الحج : ٤٧]
٢ ص ٤١
٣ "مما تعدون، ويوم ذي... سنة" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٤ لفظ مكرر في ق
٥ ق: ألف

المجموع تضرب ما اجتمع من عدد أيّام الكواكب كلّها. فهذا تقدير الكواكب التي وقّتها وقدّرها العزيز العليم.

فيبقى في الآخرة في دار جهنّم، حكم أيّام الكواكب التي في مقعَّر هذا الفلَك، والجواري السبعة، مع انكدارها وطمسِها وانتثارها، فَتَحْدُثُ عنها، في جهنّم، حوادث غير حوادث إنارتها وثبوتها وسير أفلاكها بها[1]، وهي ألف وثمانية وعشرون فلكا، كلّها تذهب، وتبقى السباحة للكواكب بذاتها، مطموسة الأنوار.

ويبقى في الآخرة في الجنّة، حكم البروج، وحكم مقادير العقل عنها يحدث في الجنان ما يحدث ويثبت.

وأمّا كثيب المسك الأبيض الذي في جنّة عدن، الذي يجتمع فيه الناس للرؤية يوم الزَّوْر الأعظم، وهو يوم الجمعة؛ فأيّامه من أيّام أسماء الله، ولا علم لي ولا لأحد بها. فإنّ لله أسماء استأثر بها في علم غيبه، فلا تُعْلَم؛ فلا تُعْلَم أيّامها. فعدْن بين الجنّات كالكعبة بيت الله بين بيوت الناس، والزَّور الأعظم فيه كصلاة الجمعة، والزَّور الخاصّ كالصلوات الخمس في الأيّام، والزَّور الأخلص الأخصّ كمساجد البيوت لصلاة النوافل. فتزور الحقّ على قدر صلاتك، وتَراه على قدر حضورك. فأدناه الحضور في النيّة عند التكبير، وعند الخروج من الصلاة. وأعظمُه استصحاب الحضور إلى الخروج من الصلاة، وما بينهما في كلّ صلاة. فهنا مناجاة، وهناك مشاهدة. وهنا حركات، وهناك سكون. ولهذا الاسم من الحروف الشين: المعجمة، ومن المنازل: الجبهة.

انتهى الجزء الثاني والعشرون ومائة، يتلوه الفصل الحادي والعشرون؛ في الاسم الربّ.

١ ص ٤١ب

الجزء الثالث والعشرون ومائة[1]

بسم الله الرحمن الرحيم[2]

الفصل الحادي والعشرون

في الاسم "الربّ" وتوجّهه على إيجاد السماء الأُولَى، والبيت المعمور، والسدرة، والخليل، ويوم السبت، وحرف الياء -بالنقطتين من أسفل- والخرتان، وكَيْوَان[3]

قال الله -تعالى-: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[4] فما طلب الزيادة من العلم إلّا من "الربّ"، ولهذا جاء مضافا لاحتياج العالَم إليه أكثر من غيره من الأسماء، لأنّه اسم لجميع المصالح. وهو من الأسماء الثلاثة الأمّهات فجاء: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ﴾[5] و﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[6]، و﴿رَبُّ الْمَشَارِقِ﴾[7]، و﴿الْمَشْرِقَيْنِ﴾[8]، و﴿الْمَشْرِقِ﴾[9]، وربّ ﴿الْمَغَارِبِ﴾[10]، ﴿وَالْمَغْرِبِ﴾[11]، و﴿الْمَغْرِبَيْنِ﴾[12]، وهو المتّخَذ وكيلا.

وهذا الاسم أعطى السدرة نبقها وخضرتها، ونورُها منه ومن الاسم "الله"، وأعطى الاسم "الرحمن" من نفَسه عَرْفها كما قال في الجنّة: ﴿عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾[13] يعني بالنفَس، من العَرْف، وهي الرائحة. ومن الاسم "الله" أصولُها وزقّومها لأهل جهنّم. وقد جلّل الله هذه السدرة بنور الهويّة؛ فلا تصل عين إلى مشاهدتها فتحدّها أو تصِفها. والنور الذي كساها نور أعمال العباد، ونبقها على عدد نِسَم السعداء، لا بل[14] على عدد أعمال السعداء، لا بل هي أعيان أعمال السعداء. وما في

١ العنوان ص ٤٢ب، وص ٤٣ التالية بيضاء
٢ البسملة ص ٤٤
٣ كيوان: كوكب زحل
٤ [طه: ١١٤]
٥ [الشعراء: ٢٦]
٦ [الرعد: ١٦]
٧ [الصافات: ٥]
٨ [الرحمن: ١٧]
٩ [الشعراء: ٢٨]
١٠ [المعارج: ٤٠]
١١ [الشعراء: ٢٨]
١٢ [الرحمن: ١٧]
١٣ [محمد: ٦]
١٤ ص ٤٤ب

جنّة الأعمال قَصْرٌ ولا طاقٌ إلّا وغصنٌ من أغصان هذه السدرة داخِل فيه، وفي ذلك الغصن من النبق على قدر ما في العمل، الذي هذا الغصن صورته، من الحركات. وما من ورقة في ذلك الغصن إلّا وفيها من الحسن، بقدر ما حضر هذا العبد مع الله في ذلك العمل. وأوراق الغصن بعدد الأنفاس في ذلك العمل.

وشوك هذه السدرة كلّه لأهل الشقاء، وأصولها فيهم، والشجرة واحدة، ولكن تعطي أصولها النقيض مما تعطيه فروعها، من كلّ نوع؛ فكلّ ما وصفنا به الفروع خذ[1] النقيض في الأصول. وهذا كثير الوقوع في علم النبات، كما حكي أنّ أبا العلاء بن زهر[2]، وكان من أعلم الناس بالطب[3] ولا سيما بعلم الحشائش، وأبا بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة[4]، وكان دون ابن زهر في معرفة الحشائش، إلّا أنّه كان أفضل منه في العلم الطبيعي، وكان يتخيّل في زعمه أنّه أعلم من ابن زهر في علم الحشائش. فركِبا يوما، فمرّا بحشيشة. فقال ابن زهر لغلامه: اقطع لنا من هذه الحشيشة. وأشار إلى حشيشة معيّنة، فأخذ شيئا منها وفتلها في يده، وقرّبها من أنفه كأنّه يستنشقها. ثمّ قال لأبي بكر: انظر ما أطيب ريح هذه الحشيشة. فاستنشقها أبو بكر، فرعف من حينه. فما[5] ترك شيئا يمكن في علمه أن يقطع به الرعاف، مما هو حاضر، إلّا وعمله، وما نفع حتى كاد يهلك. وأبو العلا يتبسّم ويقول: يا أبا بكر؛ عجزتَ؟ قال: نعم. فقال أبو العلاء لغلامه: استخرج لي أصول تلك الحشيشة. فجاء بها. فقال له: يا أبا بكر؛ استنشقها. فاستنشقها أبو بكر، فانقطع الدم عنه. فعلم فضله عليه في علم الحشائش.

وأسعد الناس بهذه السدرة (هم) أهلُ بيت المقدس، كما أنّ أسعد الناس بالمهديّ (هم) أهلُ الكوفة، كما أنّه أسعد الناس برسول الله ﷺ (هم) أهلُ الحرم المكيّ، كما أنّه أسعد الناس بالحقّ

١ س، ه: حد
٢ أبو العلاء بن زهر الإشبيلي الطبيب: (ت ٥٢٥هـ)، له: "الأدوية المفردة"، و"الخواص"، و"حل شكوك الرازي".
٣ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٤ اشتهر بابن الطفيل: (٤٩٤ - ٥٨١ هـ = ١١٠٠ - ١١٨٥ م) محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الاندلسي، أبو بكر: فيلسوف. ولد في وادي آش Guadix وتعلم الطب في غرناطة، وخدم حاكمها. ثم أصبح طبيبا للسلطان أبي يعقوب يوسف (من الموحدين) سنة ٥٥٨ هـ. واستمر إلى أن توفي بمراكش، وحضر السلطان جنازته. وهو صاحب القصة الفلسفية حي بن يقظان. [الأعلام للزركلي ٢٤٩/٦]
٥ ص ٤٥

(هم) أهلُ القرآن. وإذا أكل أهل السعادة من هذه الشجرة، زال الغِلُّ من صدورهم. ومكتوب على ورقها: سبّوح، قدّوس، ربّ الملائكة والروح. وإلى هذه السدرة تنتهي أعمال بني آدم، ولهذا سمّيت سدرة المنتهى.

وللحقّ فيها تجلٍّ خاصّ عظيم[1]، يقيّد الناظر ويحيّر الخاطر. وإلى جانبها مِنَصّةٌ، وتلك المنصّة مقعد جبريل عليه السلام. وفيها من الآيات «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». كما قال رسول الله ﷺ فيها إنّها «غشيها من نور الله ما غشّى». فلا يستطيع أحد أن ينعتها، إنما ينظر الناظر إليها؛ فيدركه البهت.

وأوجد الله في هذه السماء البيتَ المعمورَ المسمّى[2] بالضُّراح. وهو على سَمْتِ الكعبة، كما ورد في الخبر: «لو سقطت منه حصاة لوقعت على الكعبة». وهذا البيت في هذه السماء. والسماء ساكنة لا حركة فيها، ولهذا لا ينتقل البيت من سمت الكعبة، لأنّ الله جعل هذه السماوات ثابتة مستقرّة، هي لنا كالسقف للبيت، ولهذا سمّاها: ﴿السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ﴾[3] إلّا أنّه في كلّ سماء فلَك، وهو الذي تحدثه سباحة كوكب ذلك السماء. فالكواكب تسبح في أفلاكها، لكلّ كوكبٍ فلَك؛ فعدد الأفلاك بعدد الكواكب. يقول -تعالى-: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[4]. وأجرام السماوات أجرام شفّافة، وهي مسكن الملائكة. والأفلاك، لولا سباحة الكواكب، ما ظهر لها عين في السماوات؛ فهي فيها كالطرق في الأرض تحدث كونها طريقا بالماشي فيها. فهي أرض من حيث عينها، طريق من حيث المشي فيها.

وهذا البيت (المعمور) له بابان؛ يدخل فيه كلّ يوم سبعون ألف ملَك، ثمّ يخرجون على الباب الذي يقابله ولا يعودون إليه أبدا. يدخلون فيه من الباب الشرقي، لأنّه باب ظهور الأنوار، ويخرجون من الباب الغربي، لأنّه باب ستر الأنوار المذهِبَة؛ فيحصلون في الغيب، فلا يدري أحد حيث يستقرّون. وهؤلاء الملائكة يخلقهم الله، في كلّ يوم، من نهر الحياة، من

١ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٢ ص ٤٥ب
٣ [الطور : ٥]
٤ [الأنبياء : ٣٣]

القطرات التي تقطر من انتفاض جبريل. لأنّ الله قد جعل له في كلّ يوم غَمْسَةً في[1] نهر الحياة؛ وبعدد هؤلاء الملائكة، في كلّ يوم تكون خواطر بني آدم. فما من شخص مؤمن، ولا غيره، إلّا ويخطر له سبعون ألف خاطر في كلّ يوم، لا يشعر بها إلّا أهل الله.

وهؤلاء الملائكة، الذين يدخلون البيت المعمور، يجتمعون، عند خروجهم منه، مع الملائكة الذين خلقهم الله من خواطر القلوب، فإذا اجتمعوا بهم كان ذِكْرهم الاستغفار إلى يوم القيامة. فمن كان قلبه معمورا بذِكْر الله مستصحبا، كانت الملائكة المخلوقة من خواطره، تمتاز عن الملائكة التي خلقت من خواطر قلبٍ ليس له هذا المقام. وسواء كان الخاطر فيما ينبغي، أو فيما لا ينبغي. فالقلوب كلّها من هذا البيت خُلِقت؛ فلا تزال معمورة دائما. وكلُّ ملَك يتكوّن من الخاطر يكون على صورة ما خطر سواء.

وخلق الله في هذه السماء كوكبا، وأوحى فيها أمرها، وأسكنَها إبراهيم الخليل. وجعل لهذا الكوكب حركة، في فَلَكه، على قَدَر معلوم. ومن أعجب المسائل مسألة هذه الحركات؛ فإنّها من خفيّ العلم. فإنّه يعطي أنّه لا يَستحيل مؤثّر فيه بين مؤثّرين، لأنّ مثل هذه الحركة لهذا الكوكب يكون عن حكمين مختلفين: حكم قسريٍّ، وحكم إراديٍّ أو طبيعيٍّ. وذلك له مِثال ظاهر؛ وهو أنّه إذا كان حيوان، على جسم، قاصدا جهة بحركته من هذا الجسم، وتحرّك الجسم إلى غير تلك الجهة، فتحرّكَ الحيوان إلى جهة حركة هذا الجسم، مع[2] حركته إلى النقيض، فيجمع بين حركتين متقابلتين معا، في زمان واحد. فهو يقطع في ذلك الجسم الذي هو عليه، والجسم يقطع به في جسم آخر؛ فيقطع الحيوان فيه بحكم التبعيّة. كنملةٍ على ثوب مطروح في الأرض تمشي فيه مشرّقة، ويجذب جاذبٌ ذلك الثوب إلى جهة الغرب، فتكون متحرّكةً إلى جهة الشرق، في الآن الذي تتحرّك فيه، بتحرّك الثوب، إلى جهة الغرب. فهي حركة قهريّة لها، غالبة عليها. وهاتان حركتان متقابلتان في آن واحد. فانظر هل لاجتماع الضدّين وجود في هذه المسألة أم لا؟ فإنّ الكواكب تقطع في الفلَك، في رأي العين، من الغرب إلى الشرق، والفلَكُ الأكبر المحيط يقطع بها

١ ص ٤٦
٢ ص ٤٦ب

من الشرق إلى الغرب؛ فالكوكب متحرّك من الشرق إلى الغرب، في الآن الذي هو فيه متحرّك من الغرب إلى الشرق؛ ففلكه الذي تُحدثه حركته شرقا، عينُ فلكه الذي تحدثه حركته غربا.

فهذه مثل مسألة الجبر في عين الاختيار؛ فالعبد مجبورٌ في اختياره. ومن هذه المسألة تُعرف أفعال العباد؛ لمن هي منسوبة بحكم الخلق: هل ينفرد بها أحد القادرين؟ أو هل هي لقادِرين؛ لكلّ قادر فيها نِسبة خاصة؛ بها وقع التكليف، ومن أجلها كان العقاب والثواب؟.

وقد ذكرنا ما لهذا الفلك من الأثر في[1] قلوب العارفين. وذكر غيرنا، وذكرنا، ما له من الأثر في عالَم الخلق؛ (عالَم) الكون والفساد، وهو عالَم الأركان والمولّدات. كلّ ذلك من هذا النفَس الرحمانيّ لأنّه يعطي الحركات، والحركة سبب الوجود. ألا ترى الأصل! لولا توجّه الإرادة، وهي حركة معنويّة، والقول، وهو حركة معنويّة، وبها سمّيت اللفظةُ لفظةً لهذه الحركة، ما ظهر وجود؟!

ومن هذا الفلَك أعطى الله وجود يوم السبت، وهو يوم الأبد. فليله في الآخرة لا انقضاء له، ونهاره أيضا في المحلّ الثاني لا انقضاء له. وفيه تحدث الأيّام السبعة ومنها السبت. وهذا من أعجب الأمور، أيضا، أنّ الأيّام، التي منها السبت، تحدث في يوم السبت؛ فهو من جملة الأيّام، وفيه تظهر الأيّام. ولهذا مستنَد في الحقيقة الإلهيّة، وذلك أنّ الترمذي خرّج في "غريب الحسان" عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «لَمّا خلق الله آدم، ونفخ فيه الروح، عطس (آدم). فقال له الحقّ: قل: الحمد لله[2]. فقال: الحمد لله. فحمد الله بإذنه. فقال له: يرحمك ربّك. يا آدم؛ لهذا خلقتُك» هذه الزيادة ليست من الترمذي. ثمّ رجعنا إلى حديث الترمذي: «يا آدم؛ اذهب إلى أولئك الملائكة، إلى مَلإٍ منهم، جلوس. فقال: السلام عليكم. قالوا: وعليك السلام ورحمة الله. ثمّ رجع إلى ربّه فقال: إنّ هذه[3] تحيّتك وتحيّة بنيك بينهم. فقال الله له، ويداه مقبوضتان: اختر أيّهما شئت. قال: اخترت يمين ربّي؛ وكلتا يدي ربّي يمينٌ مباركة.

١ ص ٤٧
٢ "فقال.. لله" ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٣ ص ٤٧ب

وبسَطها، وإذا فيها آدم وذرّيّته» الحديث. فهذا آدم، في تلك القبضة، في حال كونه خارجا عنها. وهكذا عين هذه المسألة.

وإذا نظرتَ، وجدتَ العالَم مع الحقّ بهذه المثابة، موضع حيرة: هو لا هو، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[1] فختم بما به بدأ. فيا ليتَ شِعْرِي مَن الوَسَط؟! فإنّه وسَط بين نفي، وهو قوله: ﴿مَا رَمَيْتَ﴾ وبين إثبات وهو قوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ هو قوله: "ما أنت، إذ أنت، لكن الله أنت". فهذا معنى قولنا في كلامنا في الظاهر والمظاهر، وأنّه عينه مع اختلاف صور المظاهر[2]. فنقول في زيد: إنّه واحد، مع اختلاف أعضائه؛ فرجله ما هي يده، وهي زيد، في قولنا: زيد، وكذلك أعضاؤه كلّها، وباطنه وظاهره، وغيبه وشهادته، مختلف الصور، وهو عين زيد ما هو غير زيد، ثمّ تضاف كلّ صورة إليه، ويؤكّد بالعين، والنفس، والكلّ، والجمع.

وفي هذا الفلَك عين الموت، ومعدن الراحة، وسرعة الحركة في ثبات، وطرح الزينة والأذى. وله حصل هذا الكوكب في برج الأسد، وهو نقيضه في الطبع ونظيره في الثبوت. ومن هنا يُعرف[3] قول من قال: "إنّ المِثلين ضدّان" هل أخطأ أو أصاب؟ وإذا نزل الكوكب في البرج، هل يمتزج الحكم: فيكون للمجموع حُكْمٌ ما هو لكلّ واحد منهما على انفراد؟ أو يغلب حكم المنزلة والبرج على الكوكب النازل فيه؟ أو يغلب حكم الكوكب على البرج؟ أو يتّصف أحدهما بالأكثر في الحكم، والآخر بالأقلّ، مع وجود الحكمين؟ فعندنا لا يحكم واحد في آخر، وأنّ حكم جمعيّتهما يظهر في المحكوم فيه، ولكلّ واحد منهما قوّة في ذلك المحكوم فيه بذلك الحكم، لأنّه عنهما صدر ذلك الحكم، من حالة تسمّى الاجتماع، كما يكون ذلك في الاقترانات بين الكواكب. وهذا نوع من الاقتران، وليس باقتران، ولكنّه نزول في منزل.

١ [الأنفال: ١٧]
٢ لم ترد في ق، ووردت فقط في ه، س
٣ ص ٤٨

الفصل الثاني والعشرون

في الاسم "العليم" وتوجّهه على إيجاد السماء الثانية، وخانِسُها، ويوم الخميس، وموسى عليه السلام، وحرف الضاد المعجمة، والصرفة من المنازل

قال الله -تعالى- آمرا لنبيّه ﷺ: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[١]. الكلام في كون هذه السماء وباقي السماوات والأفلاك[٢] كما تقدّم، غير أنّي أشير إلى ما تختصّ به كلّ سماء خاصّة من الحكم. فأمّا هذه السماء فأوحى الله فيها أمرها، وتفصيل أمر كلّ سماء يطول، وقد ذكرنا من ذلك طَرَفًا جيّدا في "التنزّلات الموصليّة".

فمِن أَمرِها؛ حياةُ قلوب العلماء: بالعلم، واللين، والرفق، وجميع مكارم الأخلاق. ولذلك لم ينبّه أحد من سكّان السماوات من أرواح الأنبياء -عليهم السلام- رسولَ الله ﷺ ليلة فرض الله على أمّته ﷺ خمسين صلاة، غيرُ موسى عليه السلام. فإنّه قال له: «راجع ربّك» فإنّه كان أعلم منه بهذه الأمور، لذوقه مثله في بني إسرائيل، وما ابتُلي به منهم؛ فتكلّم عن ذوق وخِبرة. فكلّ شيخ لا يتكلّم في العلوم عن ذوق ومجلى إلهيٍّ، لا عن كتب ونقل، فليس بعالم ولا أستاذٍ. فلولاه لكان الفرض علينا في الصلاة خمسين صلاة، مع كونه أرسله الله رحمة للعالمين. ومَن كثر تكليفه قَلَّت رحمته؛ فقيّض الله له في مدرجة إسرائه موسى عليه السلام؛ فخفّف الله عن هذه الأمّة به ﷺ. فهذا ما كان إلّا من حكم أمر هذه السماء الذي أوحى الله فيها أمرَها. ولها من الأيّام يوم الخميس. فكلُّ سِرٍّ، يكون للعارفين، وعِلْمٍ وتجلٍّ[٣] فمن حقيقة موسى عليه السلام من هذه السماء، وكلّ أثر يظهر في الأركان والمولّدات يوم الخميس، فمن كوكب هذه السماء، وحركة فلكها مجملا من غير تفصيل. ولها الضاد المعجمة، ومن المنازل الصرفة.

فأمّا وجود الحروف المذكورة في كلّ سماء، فلتلك السماء أثرٌ في وجودها. وأمّا قولنا: إنّ لها من المنازل الصرفة، أو كذا لكلّ سماء، فلسنا نريد أنّ لها أثرا في وجود المنزلة، كما أردنا

---

١ [طه : ١١٤]

٢ ص ٤٨ب

٣ ص ٤٩

بالحرف، وإنّما أريد بذلك أنّ هذا الكوكب الخاص بهذا الفلَك، أوّل ما أوجده الله وتحرّك، أوجده في المنزلة التي ذكرها له بعينها. فهي منزلة سُعْدِه، حيث ظهر فيها وجوده. فهذا معنى قولي: له من المنازل كذا. ولكلّ سماء وفَلَكٍ أثر في معدن من المعادن السبعة يختصُّ به، وينظر إلى ذلك المعدن بقوّته.

الفصل الثالث والعشرون

في الاسم "القاهر"[١]

توجّه هذا الاسم الإلهيّ على إيجاد السماء الثالثة، فأظهر عينها وكوكبها وفلكه، وجعلها مسكن هارون عليه السلام وبهذا الاسم الإلهيّ أوحى فيها أمرها، وكان وجود كوكبها وحركة[٢] فلكه في منزلة العوّا يوم الثلاثاء. فمن الأمر الموحَى فيها إهراق الدماء والحميّات، وعن حركة هذا الفلَك ظهر حرف اللام من الحروف اللفظيّة. فكلّ علم وسرّ من الأسرار الإلهيّة يظهر على العارفين يوم الثلاثاء، فهو من هذه السماء، من روح هارون. وكلّ أثر في الأركان والمولّدات فمن أمر هذا الفلَك، وحركة كوكبه. فإنّ الله لمّا أوحى في كلّ سماء أمرها، أوحاه بالاسم الإلهيّ الخاص بذلك؛ فذلك الاسم هو الممدّ لها.

* * *

الفصل الرابع والعشرون

في الاسم "النور"

توجّه هذا الاسم الإلهيّ على إيجاد السماء الرابعة، وهي قلب العالَم وقلب السماوات. فأظهر عينها يوم الأحد، وأسكن فيها قطب الأرواح الإنسانيّة، وهو إدريس عليه السلام وسمّى الله هذه السماء: ﴿مَكَانًا عَلِيًّا﴾[٣] لكونها قلبا. فإنّ التي فوقها أعلى منها، فأراد علوّ مكانة المكان، فلهذا المكان من المكانة رتبة العلوّ. وأوجدها في منزلة السمّاك، وأظهر كوكبها وفلكه. وكَوّن حرفَ

---

١ ق: "الظاهر" وعليها إشارة الشطب وصحح الاسم بجانبها بقلم الأصل وبجانبه: "صح"

٢ ص ٤٩ب

٣ [مريم : ٥٧]

النون عنها.

وأظهر بحركة كوكبها الليل والنهار، فقسم اليومَ، فتقسّم[1] فيه الحكم الإلهيّ في العالم؛ فجعل كلّ واحد منها أنثى، والآخر ذكرًا لإنتاج ما يظهر في الأركان من المولّدات. فكلّ ما وُلِد وظهر من الآثار عموما في الأيّام كلّها بالنهار فأُمّه النهار وأبوه الليل، وما ظهر من ذلك بالليل فأُمّه الليل وأبوه النهار؛ فـ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ﴾ إذا كان النهار أنثى، ﴿وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾[2] إذا كان الليل أنثى. وقد بيّنّا ذلك في كتاب "الشأن"، فكلّ ما ظهر من العلم والآثار في المولّدات يوم الأحد فمِن هذه السماء وساكنها، لا بل في كلّ يوم وفي كلّ العالم الذي تحت حيطته، ولا يخنس كوكبها.

الفصل الخامس والعشرون
في الاسم "المصوّر"

توجّه هذا الاسم الإلهيّ على إيجاد السماء الخامسة وفلَكها وكوكبها، وكان ظهور ذلك في منزلة الغفر، وأوحى فيها إظهار صور الأرواح والأجسام والعلوم في العالم العنصريّ. واختصّت بالأثر الكامل بطريق التولية بيوم الجمعة، وأسكن فيها يوسف عليه السلام، وعنها ظهر حرف الراء.

* * *

الفصل السادس والعشرون
في[3] الاسم "المحصي"

قال -تعالى-: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[4] يريد موجودا. وتوجّه هذا الاسم الإلهيّ على إيجاد السماء السادسة وكوكبها وفلَكها يوم الأربعاء في منزلة الزبانا، وأسكن فيها عيسى- عليه السلام. فكلّ ما ظهر في يوم الأربعاء في العالم العنصريّ من الآثار الحسّيّة والمعنويّة، وما يحصل للعارفين في قلوبهم من ذلك فمن وحي هذه السماء. ومنها ظهر حرف الطاء المهملة.

١ ص ٥٠
٢ [الحج : ٦١]
٣ ص ٥٠ب
٤ [الجن : ٢٨]

الفصل السابع والعشرون
في الاسم "المبين"

توجّه هذا الاسم على إيجاد السماء الدنيا وكوكبها، وفلَكه يوم الاثنين في منزلة الإكليل. وعن حركة هذا الفلَك حرف الدال المهمَلة. وله كلّ حكم يظهر في العالم يوم الاثنين روحا وجسما، وهذا كلّه بنهار ذلك اليوم لا بلَيْلِهِ؛ فإنّ ليلة كلّ يوم ما هي الليلة التي يكون ذلك اليوم في صبيحتها، ولا الليلة التي تكون بغروب شمسه في ذلك اليوم. وقد ذكرنا ذلك في كتاب "الشأن"، وإنما ليلته، التي لذلك اليوم، هي للحاكم في أوّل ساعة من الليل، الذي هو حاكم في أوّل ساعة من النهار. فذلك يوم تلك الليلة، وتلك الليلة[1] ليلة ذلك اليوم، فهذا أريد.

اعلم أنّ هذه السماء الدنيا أوحى الله فيها أمرَها، وأسكنها آدم. وهو الإنسان المفرد، أصل هذا النوع. وهو قوله -تعالى-: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[2] إلّا أنّه جعله الله، أعني الإنسان، سريع التغيير في باطنه، كثير الخواطر. يتقلّب في باطنه، في كلّ لحظة، تقلّبات مختلفة لأنّه على الصورة الإلهيّة.

وهو -سبحانه- كلّ يوم في شأن. فمن المحال ثبوت العالَم زمانين على حالة واحدة، بل تتغيّر عليه الأحوال والأعراض في كلّ زمان فرد؛ وهو الشئون التي هو الحقّ فيها لمن علم ما قال الله، ولا يظهر سلطان ذلك إلّا في باطن الإنسان. فلا يزال يتقلّب، في كلّ نفَس، في صور تسمّى: الخواطر، لو ظهرت إلى الأبصار لرأتْ عجبا. وأسرع الحركات الفلكيّة (هي) حركة هذا الفلَك، بكوكبه الذي هو القمر. فهو أسرع سير، في قطع فلك المنازل، من غيره من السيّارة. وله في كلّ يوم منزلة؛ فيقطع الفلك في ثمانية وعشرين يوما. فكان ظهور الأثر في الكون سريعا لسرعة الحركة، فناسب آدم في سرعة خواطره، فأسكنه هذه السماء، وجعل نِسَم بنيه عن يمينه ويساره، أسودة[3]، يَرى شخوصَها أهلُ الكشف، وعن يمينه عِلّيّون، وعن يساره السفل؛ فلا يخفى عنه من أحوال بنيه شيء.

١ ص ٥١
٢ [النساء : ١]
٣ أسودة: مفردها سواد وهو الشخص

واعلم أنّ هذه الحقيقة التي جعلته يسمّى إنسانا مفردا[1] هي في كلّ إنسان، ولكن كانت في آدم أتمّ، لأنّه كان ولا مِثل له، ثمّ بعد ذلك انتشأت منه الأمثال، فخرجت على صورته، كما انتشأ هو من العالَم ومن الأسماء الإلهيّة؛ فخرج على صورة العالَم وصورة الحقّ. فوقع الاشتراك بين الأناسيّ في أشياء، وانفرد كلّ شخص بأمر يمتاز به عن غيره، كما هو العالَم. فبما ينفرد به الإنسان يسمّى الإنسان المفرد، وبما يشترك به يسمّى الإنسان الكبير.

ولمّا كان آدمُ أبا البشر، كانت منه رقيقة إلى كلّ إنسان ونِسبة. ولمّا كان هو من العالَم، ومن الحقّ بمنزلة بنيه منه، كانت فيه رقيقة من كلّ صورة في العالم، تمتدّ إليه لتحفظ عليه صورتَه، ورقيقة من كلّ اسم إلهيّ، تمتدّ إليه لتحفظ عليه مرتبته وخلافته. فهو يتنوّع في حالاته تنوّع الأسماء الإلهيّة، ويتقلّبُ في أكوانِه تقلّب العالَم كلّه. وهو صغير الحجم، لطيف الجِرم، سريع الحركة. فإذا تحرّك حرّك جميع العالم، واستدعى بتلك الحركة توجُّهَ الأسماء الإلهيّة عليه، لترى ما أراد بتلك الحركة، فتقضي في ذلك بحسب حقائقها. ولم يكن في الأفلاك أصغر من فلك سماء الدنيا؛ فأسكنه الله فيها للمناسبة. ولِصغر هذا الفلَك كان أسرعَ دورةً، فناسَب سُرعةَ الخواطر التي في[2] الإنسان؛ فأسكنه فيه من حيث أنّه إنسان مفرد خاصة، لا من حيث اشتراكه. ثمّ إنّه جعل الله له مِن بَنيه في كلّ سماء شخصا؛ وهو عيسى، ويوسف، وإدريس، وهارون، ويحيى، وموسى، وإبراهيم -عليهم السلام- فهو ناظر إليهم في كلّ يوم، بما هو أبٌ لهم، وهم ناظرون إليه من حيث ما هم في منازل معيَّنة، لا من حيث هم أبناء له.

وهذا الإنسان المفرد يقابل بذاته الحضرة الإلهيّة. وقد خلقه الله من حيث شكله وأعضائه على جهاتٍ ستّ[3] ظهرت فيه.

فهو في العالَم كالنقطة من المحيط. وهو من الحقّ كالباطن، ومن العالَم كالظاهر، ومن القصد كالأوّل، ومن النشء كالآخِر. فهو أوّلٌ بالقصد، آخِرٌ بالنشء، وظاهر بالصورة، وباطن

١ ص ٥١ب
٢ ص ٥٢
٣ ق، هـ: ستة

بالروح. كما أنّه خلقه الله من حيث طبيعته وصورة جسمه من أربَع. فله التربيع من طبيعته، إذ كان مجموع الأربعة الأركان، وأنشأ جسدَه ذا أبعاد ثلاثة؛ من طول وعرض وعمق، فأشبه الحضرة الإلهيّة: ذاتًا، وصفاتٍ، وأفعالًا. فهذه ثلاث مراتب: مرتبة شكلِه؛ وهو عين جهاته، ومرتبة طبيعته، ومرتبة جسمه. ثمّ إنّ الله جعل له مِثلا وضدّا، وما ثمّ سِوَى هذه الخمسة.

واختصّ بالخمسة لأنّه ليس في الأعداد من له الاسم الحفيظ إلّا هي، وهي تحفظ نفسها وغيرها بذاتها، وهو قوله -تعالى-: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾[1] فثنّى، وهو قولنا: تحفظ نفسَها وغيْرَها. فأمّا[2] كونه ضِدًّا فبما هو عاجزٌ، جاهلٌ، قاصر، ميّت، أعمى، أخرس، ذو صمم، فقير، ذليل، عدم. وبما هو مِثل (فهو) ظهورُه بجميع الأسماء الإلهيّة والكونيّة. فهو مِثْلٌ للعالَم، ومِثْلٌ للحضرة؛ لجمع بين المِثليّتين؛ وليس ذلك لغيره من المخلوقين. فهو حيّ، عالم، مريد، قادر، سميع، بصير، متكلّم، عزيز، غنيّ، إلى جميع الأسماء الإلهيّة كلّها، والأسماء الكونيّة. فله التخلّق بالأسماء. فله حالات خمس يقابل بها كلَّ ما سِواه بحسب ما ينظرون إليه؛ إذ هو الكلمة الجامعة.

وأعطاه الله من القوّة بحيث أنّه ينظر، في النظرة الواحدة، إلى الحضرتين؛ فيتلقّى من الحقّ، ويلقي إلى الخلق. فمنهم الناظر إليه من حيث شكله، فيمدّه من ذلك المقام بأمور خاصّة تختصّ بالشكل. ومنهم الناظر إليه من حيث طبيعته، فيمدّه من ذلك المقام بأمور خاصّة تختصّ بالطبع. كما يمدّه الحقّ في شكله من اسمه المحيط، وفي طبيعته من حياته وعلمه وإرادته وقدرته. ومنهم من ينظر إليه من حيث جسمه، فيمدّه من ذلك المقام بأمور خاصّة تختصّ بالجسم. كما يمدّه الحقّ من حضرته، بما يظهر في ذاته وصفاته وأفعاله. ومنهم الناظر إليه كفاحا لا منازعة، فيمدّه من ذلك المقام بأمور خاصّة تختصّ بالمكافحة، كما يمدّه الحقّ من اسمه البعيد، والمعزّ إن كان ذليلا، والمذلّ إن كان[3] عزيزا. ومنهم الناظر إليه من حيث أنّه مِثل له في المرتبة، فإنّه بالمرتبة

١ [البقرة: ٢٥٥]
٢ ص ٥٢ب
٣ ص ٥٣

كان خليفة، وقد شورك فيها، فقال: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾[1] وقال: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾[2] فهم نوّاب الحقّ في عباده، فيمدّهم من ذلك المقام بأمور خاصة تختصّ بتلك المِثليّة، كما يمدّه الحقّ من صورته بجميع أسمائه، وليس إلّا هذه.

وقد قسّم الله خلقَه إلى شقيّ وسعيد، وجعل مقرّ عباده في دارين: دار جهنّم وهي دار كل شقيّ، ودار جنان وهي دار كلّ سعيد. وسُمّوا هؤلاء أشقياء لأنّهم أقيموا فيما يشقّ عليهم، وهو المخالفة. وسُمّوا هؤلاء سعداء لأنّهم أُقيموا فيما يسهل عليهم، وهو المساعدة والموافقة. فمن كان مع الله، على مراد الله فيه وفي خلقه، لم يشقّ عليه شيء مما يحدث في العالَم. حكي عن رابعة أنّه ضرب رأسها ركنُ جدار فأدماها، فما التفتت. فقيل لها في ذلك، فقالت: شغلي بموافقة مراده فيما جرى، شغلني عن الإحساس بما ترون من شاهد الحال. فما شقّ عليها ما جرى. فلو شقّ عليها لتعذّبت في نفسها منها؛ فالأشقياء ليس لهم عذاب إلّا منهم، لأنّهم أقيموا في مقام الاعتراض والتعليل لأفعال الله في عباده، ولأيّ شيء كان كذا؟ ولو كان كذا كان[3] أحسن وأليق! ونازعوا الربوبيّة، وشاقّوا اللهَ ورسولَه. فشقاؤهم شقاقهم؛ فهي دار الأشقياء بدخولها في هذه الحال.

فإذا طال عليهم الأمد تغيّر الحال، لأنّ طول الأمد له حكمٌ، يقول -تعالى-: ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[4]. فإذا طال الأمد على الأشقياء، وعلموا أنّ ذلك ليس بنافع، قالوا: فالموافقة أَوْلَى. فتبدّلت صُوَرهم. فأثّر، ذلك التبديل، هذا الحكم، فزالت المشاقّة، فارتفع العذاب عن بواطنهم، فاستراحوا في دارهم، ووجدوا في ذلك من اللذّة ما لا يعلمه إلّا الله، لأنّهم اختاروا ما اختار الله لهم، وعلِموا عند ذلك أنّ عذابهم لم يكن إلّا منهم؛ فحمدوا الله على كلّ حال؛ فأعقبهم ذلك أن يحمدوا الله المنعِم المفضِل.

ثمّ إنّ لهذا الإنسان المفرد، الذي هو آدم، ولكلّ إنسان أُقيم فيما هو به منفرد، نظر آخر

١ [فاطر : ٣٩]
٢ [ص : ٢٦]
٣ ص ٥٣ب
٤ [الحديد : ١٦]

إلى منازل السعداء، وهي التي عيّنها الفلك المكوكب؛ وهي منازل الجِنان، ومنازل النار. فإنّ الجنّة مائة درجة، والنار مائة درَك، على عدد الأسماء الإلهيّة. فهي بحكم الاشتراك تسعة وتسعون اسما ينالها كلُّ إنسان، بما هو مشارك غيره. والاسم الموفي مائة، وهو وِتْر الغيب، كما كانت التسعة والتسعون وِتْر الشهادة، لأنّ «الله وتر يحبّ الوتر». فالاسم الموفي مائة مفرَد، منه[1] يتجلّى الحقُّ للإنسان المفرد، إذا كان مع الأمر الذي يسمّى به إنسانا مفردا، وإذا كان مع هذا الاسم الفرد، كانت منازله ثمانيا وعشرين منزلة، لأنّ حروف نفَسه ثمانية وعشرون[2] حرفا، ظهر منها في مقام الجمع والوجود علامات تدلّ على الحقّ، وهي: خمس آلاف علامة وثمانمائة علامة وثمان وثلاثون علامة. وهذه كلّها منازل في هذه المنازل. ولهذا يقال يوم القيامة لقارئ القرآن: «اقرأ وارقَ[3]، فإنّ منزلتك عند آخر آية تقرأ». ولهذا تُمدِّحَ أبو يزيد بأنّه ما مات حتى استظهر القرآن.

وينبغي لقارئ القرآن، إذا لم يكن من أهل الكشف ولا من أهل التعليم الإلهيّ، أن يبحث ويَسأل علماء الرسوم: أيّ شيء ثبت عندهم، أو رووه[4] أنّه كان قرآنا ونُسِخ لفظُه من هذا المصحف العثماني؟ ولا يبالي إذا قالوا له: كذا وكذا، صحيحا كان الطريق إلى ذلك أو غير صحيح. فينبغي أن يحفظه؛ فإنّه يزيد بذلك درجات، وقد اختلفت المصاحف، فهذا ينفعه ولا يضرّه. فإنّ هذا الذي بأيدينا هو قرآنٌ بلا شكّ، ونعلم أنّه قد سقط منه كثير. فلو كان رسول الله ﷺ هو الذي جمعه لوقفنا عنده، وقلنا: هذا وحده هو الذي نتلوه يوم القيامة، إذا قيل لقارئ القرآن: «اقرأ وارقَ[5]» والاحتياط فيما قلناه. ولكن لا أريد بذلك أنّه يصلّي به، وإنما[6] يحفظه خاصة، فإنّه ليس بمتواتر مثل هذا. وما نازع أحد من الصحابة في مصحف عثمان، أنّه قرآن. فإذا حصل الإنسان، بما انفرد به، في منزلة من هذه المنازل، فإنّها تعطيه حقيقة ما هي

١ ص ٥٤
٢ ق: وعشرين
٣ ق: وارقأ
٤ هـ: رأوه، س: ردّوه
٥ ق: وارقأ
٦ ص ٥٤ب

عليه مما وضعها الله له من الأمور الظاهرة في أفعال العباد في حركاتهم وسكونهم وتصرّفاتهم. وما منعني من تعيينها إلّا ما يسبق إلى القلوب الضعيفة من ذلك، ووضع الحكمة في غير موضعها؛ فإنّ الحافظين أسرارَ اللهِ قليلون.

وإذا وفّى الإنسان المفرد عِلم هذه الأمور، ودخل الجنّات الثمانية، ورأى الكثيب الأبيض، وعاين درجات الناس في الرؤية، وتميُّز مراتبهم ومنازلهم في ذلك، ونظر إلى التكوينات الجنانيّة والرقائق الممتدّة إليها من فلَك البروج، علم أنّ لله أسرارا في خلقه؛ فأراد (أن) يعرّفه آثار ذلك. فارتقى بنفسه إلى هذا الفلَك، ودار معه دورة واحدة لكلّ برج، حتى أكمل اثنتي عشرة دورة. ونظر، بحلوله في كلّ دورة، ما يعطي من الأثر في جنّات النعيم، وفي جهنّم، وفي عالم الدنيا، وفي البرزخ، وفي يوم القيامة، وفي أحوال الكائنات العرضيّات في العالم، والخاصة بجسد الإنسان، وروحه، والمولَّدات. وربما نشير إلى شيء من هذه الأسرار[1] متفرّقا في هذا الكتاب في المنازل منه -إن شاء الله تعالى-.

وجميع الأسماء الإلهيّة المختصّة بهذا الإنسان، الموصوف بهذه الصفة، التي تنزل بها[2] هذه المنازل معلومة محصاة، وهي: الرفيع الدرجات، الجامع، اللطيف، القويّ، المذِلّ، رزّاق، عزيز، مميت، محيٍ، حيّ، قابض، مبين[3]، محصٍ[4]، مصوّر، نور، قاهر، عليم، ربّ، مقدّر، غنيّ، شكور، محيط، حكيم، ظاهر، باطن، باعث، بديع. ولكلّ اسم من هذه الأسماء روحانيّة ملَك تحفظه، وتقوم به، وتحفظها لها صورٌ في النفَس الإنساني تسمّى حروفا في المخارج عند النطق، وفي الخطّ عند الرقم؛ فتختلف صورها في الكتابة، ولا تختلف في الرقم. وتسمّى هذه الملائكة الروحانيّات في عالم الأرواح بأسماء هذه الحروف، فلنذكرها على ترتيب المخارج حتى تعرف رتبتَها.

١ ص ٥٥
٢ ثابتة بين السطرين
٣ حروفها المعجمة مهملة
٤ رسمها في ق: محصي

فأوّلهم مَلَك الهاء، ثمّ الهمزة، ومَلَك العين المهمَلة، ومَلَك الحاء المهمَلة، ومَلَك الغين المعجمة، ومَلَك الخاء المعجمة، ومَلَك القاف؛ وهو مَلَك عظيم رأيت مَن اجتمع به، ومَلَك الكاف، ومَلَك الجيم، ومَلَك الشين المعجمة، ومَلَك الياء، ومَلَك الضاد المعجمة، ومَلَك اللام، ومَلَك النون، ومَلَك الراء، ومَلَك[1] الطاء المهملة، ومَلَك الدال المهملة، ومَلَك التاء المعجمة باثنتين من فوقها، ومَلَك الزاي، ومَلَك السين المهملة، ومَلَك الصاد المهملة، ومَلَك الظاء المعجمة، ومَلَك الثاء المعجمة بالثلاث، ومَلَك الذال المعجمة، ومَلَك الفاء، ومَلَك الباء، ومَلَك الميم، ومَلَك الواو. وهذه الملائكة أرواح هذه الحروف، وهذه الحروف أجساد تلك الملائكة لفظًا وخطًّا، بأيّ قلم كانت. فبهذه الأرواح تعمل الحروف، لا بذواتها، أعني صورها المحسوسة للسمع، والبصر المتصوّرة في الخيال. فلا تتخيّل أنّ الحروف تعمل بصورها وإنما تعمل بأرواحها، ولكلّ حرفٍ تسبيحٌ وتمجيدٌ وتهليلٌ وتكبيرٌ وتحميدٌ، يعظّم بذلك كلّه خالقه ومظهره، وروحانيّته لا تفارقه.

وبهذه الأسماء يُسمّون هؤلاء الملائكة في السماوات؛ وما منهم مَلَك إلّا وقد أفادني.

وكذلك هذه الكواكب التي ترونها، إنما هي صُوَرٌ، لها أرواح ملكيّة تدبّرها، مثل ما لصورة الإنسان؛ فبروحِه يفعل الإنسان. وكذلك الكوكب والحرف لولا الروحُ ما ظهر منه فعل، فإنّ الله -سبحانه- ما يسوّي صورة محسوسة في الوجود -على يد مَن كان مِن إنسان، أو ريح إذا هبّت، فتحدِث أشكالا في كلّ ما[2] تؤثّر فيه، حتى الحيّة والدودة تمشي في الرمل فيظهر طريقٌ؛ فذلك الطريقُ صورةٌ أحدَثها اللهُ بمشي هذه الدودة أو غيرها- فينفخ اللهُ فيها روحا من أمره، لا يزال يسبّحه ذلك الشكل بصورته وروحه، إلى أن يزول؛ فتنتقل روحُه إلى البرزخ. وذلك قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[3] وكذلك الأشكال الهوائيّة والمائيّة، لولا أرواحها، ما ظهر منها، في انفرادها ولا في تركيبها، أثر. وكلّ من أحدث صورة، وانعدمتْ وزالتْ، وانتقل روحها إلى البرزخ، فإنّ روحها، الذي هو ذلك الملَك، يسبّح الله ويحمده. ويعود ذلك الفضل على مَن

١ ص ٥٥ب
٢ ص ٥٦
٣ [الرحمن : ٢٦]

أوجد تلك الصورة، التي كان هذا المَلَك روحها. فما يعرف حقائقَ الأمور إلّا أهلُ الكشفِ والوجودِ من أهل الله.

ولهذا نبّه الله قلوب الغافلين ليتنبّهوا على الحروف المقطّعة في أوائل السوَر، فإنّها صور ملائكة وأسماؤهم. فإذا نطق بها القارئ كان مِثل النداء بهم، فأجابوه. فيقول القارئ: "ألِف" "لام" "ميم"، فيقول هؤلاء الثلاثة من الملائكة مجيبين: ما تقول؟ فيقول القارئ ما بعد هذه الحروف تاليا. فيقولون: صدقت، إن كان خبرا. ويقولون: هذا مؤمن حقًّا؛ نطق حقّا، وأخبر بحقٍّ؛ فيستغفرون له. وهم أربعة عشر ملَكا: ألف، لام، ميم، صاد، راء، كاف، هاء، ياء، عين، طاء، سين، حاء، قاف، نون. ظهروا في[1] منازلَ من القرآن مختلفة. فمنازل ظهر فيها واحد مثل "ق"، "ن"، "ص". ومنازل ظهر فيها اثنان: "طس"، "يس"، "حم" -وهي سبعة، أعني الحواميم- "طه". ومنازل ظهر فيها ثلاثة وهم "الٓم" البقرة، و"الٓم" آل عمران، و"الٓر" يونس وهود ويوسف وإبراهيم والحِجر، و("طسم") الشعراء والقصص، و("الٓم") العنكبوت ولقمان والروم والسجدة. ومنها منازل ظهر فيها أربعة وهم: "المص" الأعراف[2]، و"المر" الرعد. ومنازل ظهر فيها خمسة وهي: مريم، والشورى[3]. وجميعها تسع[4] وعشرون سورة، على عدد منازل السماء سَوَاء.

فمنها ما يتكرّر في المنازل، ومنها ما لا يتكرّر. فصورها مع التكرار تسعة وسبعون مَلَكا[5]، بيد كلّ مَلَك شُعبة من الإيمان، و«إنّ الإيمان بضع وسبعون شعبة أرفعها: لا إله إلّا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق» والبِضع من واحد إلى تسعة، فقد استوفى غاية البِضع. فمن نظر في هذه الحروف، بهذا الباب الذي فَتَحْتُ له، يرى عجائب، وتكون هذه الأرواح الملكيّة التي هذه الحروف أجسامها تحت تسخيره، وبما بيدها من شُعب الإيمان تمدّه وتحفظ عليه إيمانه.

---

١ ص ٥٦ب
٢ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٣ الشورى ضمن الحواميم التي سبق احتسابها
٤ ق، س، هـ: ثمان
٥ الواقع أن الصور مع التكرار هي ٧٨

وهذا كلّه من النفَس الرحمانيّ الذي نفّس الله به عن خلقه.

واعلم أنّ هذه الحروف الأربعة عشر التي في أوائل السوَر، كلّ حرفٍ منها[1] له ظاهر وهو صورته، وله باطن وهو روحه. ولكلّ حرفٍ ليلة من الشهر، أعني الشهر الذي يُعرف بالقمر. فإذا مشى القمر، وقطع في سَيْرِه أربع عشرة منزلة، أعطى في كلّ حرف من هذه الحروف، من حيث صورها قوّتين؛ من حيث ذاته ومن حيث نوره، وأعطاه قوّتين أخريين من حيث المنزلة التي نزل بها ومن حيث البرج الذي لتلك المنزلة، ولكن بقدر ما لتلك المنزلة من البرج؛ فيصير في ذلك الحرف أربع قوى؛ فيكون عمله أقوى من عمل كلّ واحد من أصحاب هذه القوى؛ ويكون عمله في ظهور أعيان المطلوب. فإذا أخذ القمر في النقص فقد أخذ في روحانيّة هذه الحروف إلى أن يكملها بكمال المنازل؛ فتلك ثمان وعشرون، والقُوَى مِثل القُوَى، إلّا أنّه يكون العمل غير العمل. فالعمل الظاهر في المنافع، والعمل الثاني في دفع المضار. وفي قوّة النور، الذي للقمر لهذا الحرف، مراتب بحسب المنزلة والبرج الذي تكون فيه الشمس، واتّصالات القمر بالمنزلة في تسديسها وتربيعها وتثليثها ومقابلتها ومقارنتها، فتختلف الأحكام باختلاف ذلك. هذا للحرف من قوّة النور القمري؛ فالعمل بالحروف يحتاج إلى علم[2] دقيق. فهذه القوى تحصل للحرف من سير القمر، وقد ذكرنا حرف كلّ منزلة.

وأمّا[3] لام ألف فمرتبته مرتبة الجوزهر، وهو من الحروف المركّبة، أنزلوه منزلة الحرف الواحد لكمال نشأة الحروف. ولهذا الحرف ليلة السرار الذي يكون للقمر، فإن كسف القمرُ الشمسَ، فذلك أسعد الحالات وأقواها في العمل بلام ألف "لا[4]"، وإن لم يكسفها ضعُف عمله بقدر ما نزل عنها. وكذلك اتّصالات القمر بالخمسة، لها أثر في الحرف على ما وقع عليه اتّصاله بذلك الكوكب من الأحكام الخمسة، كما كان حاله مع الشمس. ويعتبر العامل أيضا شرف القمر، وهبوطه، وكونه خالي السير، وبعيد النور، وكونه مع الرأس، وكونه مع الذنَب. لأنّ الله ما قدّر

---

١ ص ٥٧
٢ ق: "عمل" وعليها إشارة شطب، وصححت في الهامش بقلم الأصل: "علم"
٣ ص ٥٧ب
٤ ثابتة في الهامش بقلم الأصل

هذا القمر ﴿مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾[1] واختصّه بالذِّكْر سُدَى؛ بل ذلك لحكمة إلهيّة يعلمها مَن أُوتي الحكمة، التي هي الخير الكثير الإلهيّ. فإنّ الستة الباقية قدّرها أيضا منازل في نفس الأمر، وما خصّها بالذِّكْر. فلمّا دخل القمر في الذِّكْر، كان له من القوّة الإلهيّة والشرف في الولاية والحكم الإلهيّ ما ليس لغيره؛ فإنّه ما ذكر إلّا بالحروف، وبها نزل إلينا الذِّكْر. فكان نسبته إلى الحروف أتمّ من نسبة غيره. فصار إمداده للحروف إمدادين: إمدادَ جزاء وشكر لأنّ بها حصل له الذِّكْر، وإمدادا طبيعيا كإمداد[2] سائر السِّتّة لهذه الحروف.

وإنما ذكرنا ما يختصّ بالقمر دون سائر السِّتّة لأنّا في سماء الدنيا، وهو موضع القمر. وهو في ليلة السرار بارد رطب، وفي ليلة الإبدار حار رطب، لما فيه من النور. فهو مائيّ هوائيّ، وفيما بينهما بحسب ما فيه من النور؛ فإنّ النور له الشرف. ولما اجتمع النار مع النور في الإحراق وقوّة الفعل في بقيّة العناصر، لهذا افتخر إبليس على آدم وتكبّر عليه، فإنّ النار لا يقبل التبريد بخلاف بقيّة الأركان؛ فإنّ الهواء يسخن، وكذلك الماء، وكذلك التراب. فللنار في نفس الأركان أثر، ليس لواحد منها في النار أثر، وكذلك الماء له أثر في الهواء والتراب، فيبرِّد الهواء ويزيد في رطوبته، ويرطِّب التراب ويزيد في برودتها، وليس للهواء والتراب في هذين العنصرين أثر[3]. فأقوى الأركان النار، وبعده الماء. فالحرارة للنار والبرودة للماء. ولهذا جعلهما فاعِلَين والاثنين الآخَرين منفعِلَين: رطوبة الهواء ويبوسة التراب. فسبحان الخبير العليم الخلّاق، مرتّب الأمور ومقدِّرها ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[4].

١ [يس : ٣٩]
٢ ص ٥٨
٣ ثابتة بين السطرين
٤ [آل عمران : ٦]

وفي ليلة تقييدي لهذا الفصل، وهي الليلة الرابعة من شهر ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وستمائة، موافقة ليلة الأربعاء الذي هو الموفي عشرين من شباط، رأيت في الواقعة ظاهر الهويّة الإلهيّة[1] وباطنها، شهودا محقّقا، ما رأيتها قبل ذلك في مشهد من مشاهدنا؛ فحصل لي من مشاهدة ذلك من العلم واللذّة والابتهاج ما[2] لا يعرفه إلّا من ذاقه. فما كان أحسنها من واقعة ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ. خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ﴾[3]، وصوّرتها مثالا في الهامش كما هو، فمن صوّره لا يبدّله.

والشكل نور أبيض في بساط أحمر، نور أيضا في طبقات أربع، صورة. وأيضا روحها في ذلك البساط في الطرف الآخر في طبقات أربع. فمجموع الهويّة ثمانية في طرفين مختلفين من بساط واحد. فأطراف البساط ما هي البساط، ولا غير البساط. فما رأيتُ، ولا علمتُ، ولا تخيّلت، ولا خطر على قلبي صورة ما رأيت، في هذه الهويّة، ثم إنّها لها حركة خفيّة في ذاتها، أراها وأعلمها من غير نقلة، ولا تغيّر حال، ولا صفة.

* * *

الفصل الثامن والعشرون

في الاسم الإلهيّ "القابض" وتوجّهه على إيجاد ما يظهر في الأثير من ذوات الأذناب والاحتراقات، ووجود حرف التاء -المعجمة باثنتين من فوقها- من الحروف، ومن المنازل منزلة القلب

الأثير[4] (هو) ركن النار. وهذه الأركان وجودُها قبل وجود هذه الأفلاك من حيث ما تقول: سماوات، لا من حيث ما هي أفلاك. وهو متّصل بالهواء، والهواء حار رطب. فما في الهواء من الرطوبة إذا اتّصل بهذا الأثير أثّر فيه لتحرّكه اشتعالا في بعض أجزاء الهواء الرطبة، فبدت الكواكب ذوات الأذناب، وذلك لسرعة اندفاعها، تظهر في رأي العين تلك الأذناب. وإذا أردت

١ ص ٥٨ب
٢ ق: "و" وعدلت بقلم آخر فوقها
٣ [الواقعة : ٢، ٣]
٤ ص ٥٩

تحقيق هذا فانظر إلى شرر النار إذا ضرب الهواءُ النارَ بالمروحة وغيرها (فإنّه) يتطاير منها شرر أمثال الخيوط، في رأي العين، ثمّ تنطفئ، كذلك هذه الكواكب. وجعلها الله من زمان بعث رسول الله ﷺ ﴿رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾[1] فإنّ الشياطين، وهم كفّار الجنّ، لهم عروج إلى السماء الدنيا يسترقون السمع، أي ما تقوله الملائكة في السماء، وتتحدّث به مما أوحى اللهُ به فيها. فإذا سلك الشيطان أرسل الله عليه شهابا رصدا ثاقبا. ولهذا يعطي ذلك الضوء العظيم الذي تراه، ويبقى ذلك الضوء في أثره طريقا.

ورأيت مرّة طريقه قد بقي ضوءه ساعة وأزيد من ساعة، وأنا بالطواف. رأيته أنا وجماعة الطائفين بالكعبة، وتعجّب الناس من ذلك. وما رأينا قطّ ليلة أكثر منها ذوات أذناب؛ الليل كلّه إلى أن أصبح، حتى كانت تلك الكواكب -لِكثرتها[2]، وتداخُلِ بعضها على بعض، كما يتداخل شرر النار- تحول بين أبصارنا وبين رؤية الكواكب! فقلنا ما هذا إلّا لأمر عظيم. فبعْدَ قليل وصل إلينا أنّ اليمن ظهر فيه حادث، في ذلك الوقت الذي رأينا هذا، وجاءتهم الريح بتراب شبيه التوتيا[3] كثيرا، إلى أن عمّ أرضهم، وعلا على الأرض إلى حدّ الركب. وخاف الناس، وأظلم عليهم الجوّ بحيث أن كانوا يمشون في الطرق في النهار بالسُّرُج، وحال تراكم الغمام بينهم وبين نور الشمس. وكانوا يسمعون في البحر، بزبيد، دويّا عظيما، وذلك في سنة ستمائة أو تسع وتسعين وخمسمائة، الشكّ مني، فإني ما قيّدته حين رأيت ذلك، وما قيّدته في هذا المكان إلّا في سنة سبع وعشرين وستمائة، ولذلك أصابني الشكّ لبعد الوقت، لكنّه معروف عند الخاص والعام من أهل الحجاز واليمن[4].

---

١ [الملك : ٥]
٢ ص ٥٩ب
٣ مادة يكتحل بها
٤ ذكر المؤرخ الشهير عبد الرحمن بن علي الديبع هذه الحادثة في كتابه "الفضل المزيد على بغية المستفيد في أخبار مدينة زبيد" ص ٨٥ مبينا أنها كانت في عام ٦٠٠هـ بقوله: "نزل بزبيد ونواحيها، من السماء، رماد أبيض يوما وليلة، وأظلمت الدنيا. فخاف الناس الهلاك، وظهر بعد ذلك رماد أسود، وحصلت أراجيف وزلازل، وبه سميت سنة الرماد، وذلك في سنة ستمائة". وهناك زيادة في إحدى النسخ كتبت في الهامش، وهي: "ومن عجيب ما جرى في ذلك الوقت، أنه لما أظلمت الدنيا، واشتدت الظلمة، فإنه كان قد خرج جماعة من أهل زبيد إلى المجرى، من خارج باب الشبارق، فلم يمكنهم الرجوع إلى بيوتهم، ولا اهتدوا إليها من شدة الظلمة، وكان فيهم رجل أعمى، فقال لهم ذلك الأعمى: من أعطاني منكم زبديًا من الطعام قدته إلى بيته، أينما كان من زبيد. فالتزموا له بذلك. فقاد كل واحد إلى بيته، من العسجد إلى الخزرجي"

ورأينا في تلك السنة عجائب كثيرة. وفي تلك السنة حلّ الوباء بالطائف حتى ما بقي فيها ساكن. حلّ بهم من أوّل رجب إلى أوّل رمضان سنة تسع وتسعين وخمسمائة، عن تحقيق. وكان الطاعون الذي نزل بهم؛ إذا كانت علامته في أبدانهم؛ ما يتجاوزون خمسة أيام حتى يهلك. فمن جاز خمسة أيّام، لم يهلك. وامتلأت مكة[1] بأهل الطائف، وبقيت ديارهم مفتّحة أبوابها، وأقمشتهم ودوابّهم في مراعيها. فكان الغريبُ، في تلك المدّة، إذا مرّ بأرضهم، فتناول شيئا من طعامهم أو قماشهم أو دوابّهم -إذ لم يكن هناك حافظ يحفظه- أصابه الطاعون من ساعته. وإذا مرّ، ولم يتناول شيئا، سَلِم. فحمى الله أموالهم في تلك المدّة، لمن بقي منهم ولمن ورثهم. وتابوا، وورّثوا البنات في تلك السنة! وسكنت الفتن التي كانت بينهم. فلمّا نجاهم الله من ذلك، ورفعه عنهم، واستمرّ لهم الأمان؛ عادوا إلى ما كانوا عليه من الأدبار.

وهذه الكواكب ذوات الأذناب ما يحدث في الأثير، وإنما يحدث منه في الهواء؛ تشعله. فهو على الحقيقة هواء محترق، لا مشتعل. هذا هو الأثير. فهو كالصواعق، فإنّها أهوية محترقة لا شعلة فيها. فما تمرّ بشيء إلّا أثّرت فيه، ولا تحدث في هذا الركن بشيء سِوَى ما ذكرناه. إلّا أنّه في نفس الأمر مَلَكٌ كريم، له تسبيحٌ خاصٌ، وسلطانٌ قويّ.

والسماء الدنيا في غاية من البرودة، لولا أنّ الله حال بيننا وبين برد هذه السماء، بهذه النار التي بين الهواء وبين السماء، ما كان حيوان ولا نبات ولا معدن في الأرض، لشدّة البرد. فسخّن الله عالَم الأرض والماء والهواء بما ترميه الكواكبُ[2] من الشعاعات إلى الأرض بوساطة هذا الأثير. فسخن العالم، فتسري فيه الحياة، وذلك بتقدير العزيز العليم لا إله إلّا هو ربُّ كلّ شيء ومليكه.

---

١ ص ٦٠
٢ ص ٦٠ب

الفصل التاسع والعشرون

في الاسم الإلهيّ "الحيّ" وتوجّهه على إيجاد ما يظهر في ركن الهواء، وله من الحروف حرف الزاي، ومن المنازل منزلة الشولة

قال الله -تعالى-: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾[1] فجعلها مأمورة يعلِمنا أنّها تعقِل. ولا يسمّى الهواء ريحا إلّا إذا تحرّك وتموّج، فإن اشتدّت حركته كان زعزعا، وإن لم تشتدّ كان رخاء، أي ريحا ليّنة. والريح ذو روح يعقل كسائر أجسام العالم، وهبوبه تسبيحه؛ تسري به الجواري، ويُطفِئ السرج، ويُشعل النيران، ويحرّك المياه والأشجار، ويموّج البحار، ويزلزل الأرض، ويلعب بالأغصان، ويزجي السحاب. وهو ركن أقوى من الماء، والماء أقوى من النار، والنار أقوى من الحديد، والحديد أقوى من الجبال، والجبال أقوى من الأرض.

وما ثَمّ شيء أقوى من[2] الهواء إلّا الإنسان، حيث يقدر على قمع هواه، بعقله الذي أوجده الله فيه. فيظهر عقلُه، في حكمه على هواه؛ فإنّه لِقوّة الصورة التي خُلِق عليها؛ الرئاسةُ له ذاتيّة، ولكونه ممكنا؛ الفقرُ والذلّةُ له ذاتيّة. فإذا غلب فقره على رئاستِه، فظهر بعبوديّته، ولم يظهر لربوبيّة الصورة فيه أثر؛ لم يكن مخلوق أشدّ منه.

وهكذا أخبر ﷺ على ما حدّثناه محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التّميمي الفاسي قال حدّثنا عمر بن عبد المجيد الميّانشي، ثنا عبد الملك بن قاسم الهروي، ثنا محمود بن القاسم الأزدي، ثنا عبد الجبّار بن محمد الجراحي، ثنا محمد بن أحمد المحبوبي، ثنا أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، ثنا محمد بن بشار، ثنا يزيد بن هارون، ثنا العوام بن حوشب، عن سليمان بن أبي سليمان، عن أنس بن مالك عن النبيّ ﷺ قال: «لمّا خلق الله الأرض جعلت تميد، فخلق الجبال، فقال بها عليها، فاستقرّت. فعجبت الملائكة من شدّة الجبال! فقالوا: يا ربّ؛ هل من خلقك شيء أشدّ من الجبال؟ قال: نعم الحديد. فقالوا: يا ربّ؛ فهل من خلقك شيء أشدّ من الحديد؟ قال: نعم النار. قالوا: يا ربّ؛ فهل من خلقك شيء أشدّ من النار؟ قال: نعم

١ [ص: ٣٦]
٢ ص ٦١

الماء. قالوا: يا ربّ؛ فهل من خلقك شيء أشدّ من الماء؟ قال: نعم الريح. قالوا: يا ربّ؛ فهل من خلقك شيء أشدّ من الريح؟ قال: ابن آدم؛ تصدّق بصدقة بيمينه يخفيها[1] من شماله». هذا حديثٌ غريبٌ.

ففي هذا الحديث عِلم جوارح الإنسان بالأشياء، ولهذا وصفها الله -تعالى- يوم القيامة بأنّها تشهد فقال: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[2] فالهواء موجود عظيم، وهو أقرب الأركان نِسبة إلى نفَس الرحمن، فهو أحقُّ بهذا الباب. والهواء هو نَفَس العالَم الكبير، وهو حياته، وله القوّة والاقتدار، وهو السبب الموجِب لوجود النغمات بتحريكه الآلات من حركات الأفلاك وأغصان الأشجار وتقاطع الأصوات، فيؤثّر السماع الطبيعيّ في الأرواح فيحدث فيها هيمان وسُكر وطربٌ؛ فالهواء إذا تحرّك (كان) أقوى المؤثّرات الطبيعيّة في الأجسام والأرواح.

وقد جعل الله هذا الركن أصل حياة العالم الطبيعيّ، كما جعل الماء أصل الصور الطبيعيّة. فصورة الهواء من الماء، وروح الماء من الهواء. ولو سكن الهواء لهلك كلُّ متنفّس، وكلُّ شيء في العالم متنفّس، فإنّ الأصل نفَس الرحمن، وجعله الله لطيفا ليقبل سرعة الحركة. فإنّ العالَم المتنفّس يحتاج في وقت إلى نفَس كثير، وفي وقت إلى نفَس قليل. ألا ترى الإنسان، في زمان الصيف، إذا حمى بدنه؛ حرّك الهواء بالمروحة ليبرّد عنه ما يجده من الحرارة، لما في الهواء من برودة الماء من حيث صورته[3]، وإن كانت له حركة خفيّة، ولكن لا يكفي المحرور. كما أنّه إذا كثر بحيث أن يتأذّى منه الإنسان؛ طلب التستّر عنه، لأنّه ليس في قوّة الحيوان تقليله الهواء، إلّا إذا كان الإنسان هو الذي يثير حركة الهواء، فإنّه يقدر على تقليله بضعف حركة السبب الذي به أثاره. وأمّا إذا كان السبب خارجا عن حكم الإنسان؛ فإنّه لا يقدر على تقليله. والهواء هو الذي يسوق الأرواح إلى المشامّ؛ من طيّب وخبيث، وفيه تظهر صور الحروف والكلمات؛

١ ص ٦١ب
٢ [النور: ٢٤]
٣ ص ٦٢

فلولا الهواء ما نطق ناطق، ولا صوّت مصوِّت.

ولمّا كان البارئ متكلّما، ووصف نفسَه بالكلام، وصف نفسه بأنّ له نفسا، وإن كان ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1]، ولكن نبَّهَ عبادَه العارفين أنّ عِلْمه بالعالَم عِلْمه بنفسه. ووصف نفسَه -سبحانه- بأنّه ينفخ الأرواح، فيعطي الحياة في الصور المسوَّاة، فجاء بالنفخ الذي يدلّ على النفَس. فحياة العالم بالنفخ الإلهيّ من حيث أنّ له نفَسا، فلم يكن في صور العالم أحقّ بهذه الحياة من الهواء. فهو الذي خرج على صورة النفَس الرحمانيّ الذي ينفّس الله به عن عباده ما يجدونه من الكرب والغمّ الذي تعطيه الطبيعة.

وبعد أن عرّفتُك بمنزلة الهواء من العالم، فلنذكر ما يحدث فيه. فممّا يحدُث فيه[2] صوَر الطير في النكاح، والثمر في اللقاح. قال -تعالى-: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾[3] وهذا معروف بالمشاهدة في تلقيح الثمار. فالهواء ينكح بما يحمله من روائح الذكوريّة، والعقيم منه (هو) ما عدا اللواقح. واللواقح من الرياح ليست مخصوصة بالثمر، وإنما هي كلُّ ريح تعطي الصور، والعقيمُ كلُّ ريح تذهب بالصور. فالهواء الذي يُشعل النار (هو) من الرياح اللواقح، والذي يطفئ السرج (هو) من الريح العقيم. وإن كانت واحدة في العين، فما هي واحدة عند من يرى تجديد العالَم في كلّ نفَس، فإنهم ﴿فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[4]. وأصل هذا في العلم الإلهيّ أنّ اللواقح (هي) ما تعطيه الربوبيّة من وجود أعيان المربوبين، والعقيم سبحات الوجه المذهِبةُ أعيانَ الكائنات من خلقه.

ومما وجد من العالم في الهواء البَرْدُ والثلج والجليد، إذا غلب عليه برد الماء. فتشكُّلُ البَرَدِ مِن استدارته، وجليدُه من اليبوسة التي تعطيه بَرْدَ التراب. والثلج دون الجليد في اليبوسة. والمطر من رطوبته، وما يَزيده الماء من رطوبته فإنّه يزيد في كمّيّتها. ويتكوّن في هذا الهواء في الجبال

١ [الشورى : ١١]
٢ ص ٦٢ب
٣ [الحجر : ٢٢]
٤ [ق : ١٥]

التي ذكر الله أمْرَها في قوله: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ﴾[1] وقد بيّنّاها فيما قبل من هذا الكتاب؛ تغلب الرطوبة في الهواء بما يزيده في رطوبته الماء، وتعطيه النار من الحرارة ما يزيد في كمّيّة حرارة الهواء؛ فيحدث في الجوّ، في هذه الجبال، تعفينٌ؛ لأنّ هذه الأركان[2] مركّبة من الأربع الحقائق الطبيعيّة، كلّ ركنٍ (يقابل حقيقة) منها. وهذا سبب قبولها صوَر الكائنات فيها، ولو لم يكن كذلك ما قبلت المولّدات.

فإذا تعفّن ما تعفّن من ذلك، كوّن الله في ذلك التعفين حيوانات هوائيّة جوِّيّة على صور حيّات بِيض وحيوانات للاستدارة. أمّا هذه المستديرة فرأيناها، وأمّا الحيّات البيض فرأينا مَن رآها، وقد وقفنا على ذِكْرها في بعض كتب الأنواء. وإنّ البُزاة البَلَنْسِية إذا علت في الجو في أوقات، ووقعت بشيء منها، نزلت بها على مرأى من أصحابها. وممن رآها والدي، وقد نزل بها البازي من الجوّ، في أيّام السلطان محمد بن سعد[3] صاحب شرق الأندلس. وهذا الصنف المستدير الذي عايناه من ذلك التكوين، يسمّى بالأندلس بالشَّلَمَنْدَارْ، وأكثر ما ينزل في الكوانين (=كانون أول وكانون ثاني) مع المطر. وفيه خواصّ إذا لُعِق باللسان، لكن خرجتْ عنّي معرفة تلك الخواصّ في هذا الوقت، وهو مجرَّب عندنا.

ومما يحدث في هذا الركن، مما يلي ركن النار منه، الصواعق -وهي هواء محترق- والبروق -وهو هواء مشتعل تحدثه الحركة الشديدة- والرعود -وهو هبوب الهواء: تصدّع[4] أسفل السحاب إذا تراكم- وهو تسبيح. إذ كلُّ صوت في العالم تسبيح لله -تعالى- حتى الصوت بالكلمة القبيحة: هي قبيحة، وهي تسبيحة، بوجهٍ يعلمه أهل الله في أذواقهم، لمن عقل عن الله. وهذا المَلَك المسمَّى بالرعد[5] هو مخلوق من الهواء، كما خُلِقنا نحن من الماء. وذلك الصوت، المسمّى عندنا بالرعد، تسبيحُ ذلك المَلَك، وفي ذلك الوقت يوجده الله. فعينُه نفسُ صوته، ويذهب كما

١ [النور : ٤٣]
٢ ص ٦٣
٣ محمد بن سعد بن مرذنيش أو مردنيش: أنظر تعريفه في السفر ٣٢
٤ الحرف الأول مهمل
٥ ص ٦٣ب

يذهب البرق وذوات الأذناب. فهذه حوادث هذا الركن في العالَم العنصريّ. وله حرف الزاي، وهو من حروف الصفير، فهو مناسب له، لأنّ الصفير هواء بشدّة وضيق. وله الشولة، وهي حارّة، فافهم.

* * *

الفصل الثلاثون

في الاسم الإلهيّ "المحيي" وتوجّهه على إيجاد ما يظهر في ركن الماء، وله حرف السين -المهملة- من الحروف، وله من المنازل المقدّرة منزلة النعائم

قال -تعالى-: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[1] وقال -تعالى-: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾[2] فأعاد الضمير من ﴿بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ على المطر. و"الرجز" -بالسين- (هو) القذر عند الفرّاء، وهو هنا القذر المعنويّ، لأنّه مضاف إلى الشيطان، فلا يدلّ إلّا على ما يلقيه من الشُّبَهِ والجهالات والأمور التشكيكيّة ليقذّر بها محلّ هذا القلب. فيذهب الله ذلك بما في الماء المنزّل من الحياة العِلميّة[3] بالبراهين والكشف.

فإذا زال ذلك القَذَر الشبهيّ بهذا الماء المنزّل من عند الله؛ زال الوسخ الجهليّ، وارتفع الغطاء عن القلب؛ فنظر بعينه في ملكوت السماوات والأرض، فربط ذاته بما أعطاه العلم، فعلم ما أريد به في كلّ نفس ووقت، فعامله بما أعطاه العلم المنزّل الذي طهّره به في ذلك الماء، الذي جعل نزوله في الظاهر، علامةً على فعله في الباطن، فكان من مواطنه مقابلة الأعداء. فأدّاه ما عاينه وربط قلبه به، أن ثبتت قدمُه يوم الزحف عند لقاء الأعداء، فما ولّوا مدبرين. وأنزل الله نصرَه، وهو تثبيت الأقدام. فهذا ما أعطى الله في الماء من القوّة الإلهيّة، حيث أنزله منزلة الملائكة، بل أتمّ من الملائكة.

١ [الأنبياء : ٣٠]
٢ [الأنفال : ١١]
٣ ص ٦٤

وإنما قلنا: "بل أتمّ" فإنّ الله جعل الماء سببا لتثبيت أقدام المجاهدين المؤمنين فقال: ﴿وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ فأنزله منزلة المُعين على ما يريد، وقال في الملائكة: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ﴾ لما علم من ضعفهم، أعلمهم أنّ الله معهم من حيث إنّيّته ليتقوّى جأشُهم فيما يلقونه في قلوب المؤمنين المجاهدين أن يثبتوا ويصابروا العدوَّ، ولا ينهزموا. -وهذه من لَمّات الملائكة- فقال لهم: ﴿فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أي اجعلوا في قلوبهم أن يثبتوا. ثمّ أعانهم فقال: ﴿سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ﴾[1] أخبرَهم بذلك ليُلقوا في نفوس المجاهدين[2] هذا الكلام؛ فإنّه من الوحي. فيجد المجاهد في نفسه ذلك الإلقاء، وهو وحي المَلَك في لَمّته. فانظر كم بين مرتبة الماء، ومرتبة هؤلاء الملائكة؟!

والماء، وإن كان من الملائكة، فهو ملَك عنصريٌّ، وأصله في العنصر من نهر الحياة الطبيعيّة، الذي فوق الأركان. وهو الذي ينغمس فيه جبريل كلّ يوم غمسة، وينغمس فيه أهل النار، إذا خرجوا منها، بالشفاعة. فهذا الماء العنصريّ من ذلك الماء، الذي هو نهر الحياة. وهذه الملائكة التي تقوّي قلوبَ المجاهدين وتثبّتهم وتوحي إليهم قوله: ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ﴾[3] هم الملائكة الذين يدخلون البيت المعمور الذي في السماء السابعة، المخلوقين من قطرات ماء نهر الحياة، في انتفاض الروح الأمين من انغماسه. ولهذا قرن الملائكة بالمجاهدين في التثبيت، مع الماء المنزل ليثبّت به الأقدام. فقد أبان الله، في هذه، عن مرتبة الماء من مراتب الملائكة، ليعقلها العالمون من عباد الله ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[4]؛ فجعل الله من الماء كلّ شيء حيّ.

وهذا الركن هو الذي يعطي الصوَر في العالم كلّه، وحياته في حركاته. ثمّ إنّ هذا الركن جعله الله مالحا لما فيه من مصالح العالم، فإنّه بما فيه من الملوحة يصفّي الجوَّ من الوخم والعفونات التي

١ [الأنفال : ١٢]
٢ ص ٦٤ب
٣ [آل عمران : ١٥١]
٤ [العنكبوت : ٤٣]

تطرأ فيه من[1] أبخرة الأرض وأنفاس العالم. وذلك أنّ الأرض بطبعها ما تعطي التعفين لأنّها باردة يابسة، فتحصل فيها من الماء رطوبات عرضيّة تكثر، فإذا كثرت وسخّنتها أشعّة الكواكب مثل الشمس وغيرها، بمرور هذه الأشعّة على الأثير، ثُمّ بما في جوّ الأرض من حركات الهواء المنضغط؛ فإنّ الحركة سببٌ موجِبٌ لظهور الحرارة، ويظهر ذلك في الحمّامات[2] في الأرض الكبريتيّة. فإذا تضاعفت كمّيّة الحرارة على هذه الرطوبات، صعدت بها علوّا بخارا؛ فمن هنالك يطرأ التعفين في الجوّ؛ فيَذْهِب ذلك التعفين ما في البحر من الملوحة؛ فيصفو الجوُّ؛ وذلك من رحمة الله بخلقه؛ فلا يشعر بذلك إلّا العلماء من عباد الله.

ثمّ إنّ الله جعل للبقاع في الماء حكما. وأصل ذلك الحكم من الماء؛ هذا هو العجب! فجعل من الأرض سِباخا تعطي ماءً مالحا، إذا عظم ذلك منها. وتعطي قعامّا، ومُرّا، وزعاقا، كما تعطي أيضا عذبا فُراتا. كلّ ذلك بجعل الله -تعالى-. وأصل هذا كلّه مما أعطى الماءُ الأرضَ من الرطوبات، وأعطاها الهواءُ والحركات من الحرارة. وتختلف أمزجة الأرض؛ فمن الماء عذبٌ فرات لمصالح العباد فيما يستعملونه من الشرب وغير ذلك. ومنه ملح أجاج لمصالح العباد فيما يذهب به من عفونات الهواء. فما مِن ركن إلّا وقد جعله[3] الله مؤثِّرا ومؤثَّرا فيه. أصلُ ذلك في العلم الإلهيّ: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي﴾[4] وكلُّ مؤثَّر فيه من العالَم فمن الإجابة الإلهيّة. وأمّا اسم الفاعل من ذلك (مؤثِّر)، فهو معلوم عند كلّ أحد. فما نبّهنا إلّا على ما يمكن أن يَغفل عنه أكثر الناس. كما قال في أشياء: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[5].

ثمّ إنّ الله ﷻ ما جعل التكوينات، التي هي دوابُّ البحر في البحر الملح[6]، إلّا في العذب منه خاصة. فلولا وجود الهواء فيه والماء العذب، ما تكوّن فيه حيوان. ألا ترى البخار الصاعد

---

١ ص ٦٥
٢ ق: الحامّات، س: الحميات
٣ ص ٦٥ب
٤ [البقرة : ١٨٦]
٥ [الأعراف : ١٨٧]
٦ "في البحر الملح" ثابتة في الهامش بقلم الأصل

من الأنهار والبحار، ولا سيما في زمان البرد، ذلك هو النفَس يصعد من الأرض ومن البحر، كما يخرج النفَس من المتنفّس يطلب ركنه الأعظم، فيستحيل ماء، ويلحق بعنصره منه على قدر ما سبق في علم الله من ذلك. فهو دولابٌ دائرٌ؛ منه يخرج وإليه يرجع بعضه. أصله في العلم الإلهيّ: «إنّ الله كان ولا شيء» وأوجد الأشياء، وأظهر فيها الدعاوى، بما جعل فيها من استحالات بعضِها إلى بعض، وبما أعطاها من القوى التي تفعل بها. وقال بعد هذا كلّه: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[1] فجعل صعودَ البخار من الماء، وهو ماءٌ استحال هواءً يسمّى: بخارا، ليقع الفرق بين الهواء الأصلي وبين الهواء المستحيل، ثمّ يصير غماما متراكما، ثمّ ينزل ماء كما كان أوّل مرّة. فعاد إلى أصلِه الذي[2] خرج منه، ثمّ يعود الدَّور. فلهذا شبّهناه بالدولاب، وقلنا: إنّه يرجع. وذلك بتقدير العزيز[3] العليم.

انتهى الجزء الثالث والعشرون ومائة، يتلوه الفصل الحادي والثلاثون في الاسم المميت.

---

١ [هود : ١٢٣]
٢ ص ٦٦
٣ ثابتة في الهامش بقلم الأصل

الجزء الرابع والعشرون ومائة[1]

بسم الله الرحمن الرحيم[2]

الفصل الحادي والثلاثون
في الاسم الإلهيّ "المميت" وتوجّهه على إيجاد ما يظهر في الأرض، وله حرف الصاد المهملة، ومن المنازل البلدة

قال -تعالى-: ﴿خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾[3] وقال: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾[4] وهي أوّل مخلوق من الأركان، ثمّ الماء، ثمّ الهواء، ثمّ النار، ثمّ السماوات. وأخبر -تعالى- عنها بأمور تقضي أنّها تَعْقِل فوَصَفها بالقول والإباية، وقال لها وقالت له، ونعتها بالطاعة والأخذ بالأحوط، ليدلّ بذلك على عِلمها وعقلها، وجعلها محلّا لتكوين المعادن والنبات والحيوان والإنسان، وجعلها حضرة الخلافة والتدبير. فهي موضع نظر الحقّ، وسخّر في حقّها جميع الأركان والأفلاك والأملاك، وأنبت فيها من كلّ زوج بهيج، من كلّ ذكر وأنثى، وما جمع لمخلوق بين يديه -سبحانه- إلّا لما خلق منها، وهي طينة آدم عليه السلام خمرها بيديه وهو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[5] وأقامها مقام العبوديّة فقال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا﴾[6]، وجعل لها مرتبة النفس الكلّيّة التي ظهر عنها العالم. كذلك ظهر عن هذه الأرض من العالم المولّدات وإلى مقعّر فلك المنازل. وهذا[7] الركن لا يستحيل إلى شيء ولا يستحيل إليه شيء، وإن كان بهذه المثابة بقيّةُ الأركان، ولكنّه في هذا الركن أظهرُ حكما منه في غيره.

واعلم أنّ كلّ معلوم يدخله التقسيم، فإنّه يدخل في الوجود الذهني، لا بدّ من ذلك. وقد يكون هذا الداخل في الوجود الذهني ممن يقبل الوجود العينيّ، وقد يكون ممن لا يقبل الوجود

١ العنوان ص ٦٦ب
٢ البسملة ص ٦٧
٣ [فصلت : ٩]
٤ [فصلت : ١٠]
٥ [الشورى : ١١]
٦ [الملك : ١٥]
٧ ص ٦٧ب

العينيّ كالمُحال. والذي يقبل الوجود العيني لا يخلو إمّا أن يكون قائما بنفسه؛ وهو المقول عليه "لا في موضوع"، وإمّا أن لا يكون. فأمّا قِسْم ما يكون قائما بنفسه، فلا يخلو إمّا أن يكون متحيّزا أو غير متحيّز. وأمّا قِسْم لا في موضوع غير متحيّز، فلا يخلو إمّا أن يكون واجب الوجود لذاته، وهو الله -تعالى- وإمّا أن يكون واجبا بغيره، وهو الممكن. وهذا الممكن إمّا أن يكون متحيّزا أو غير متحيّز، والقسمة فيما هو قائم بنفسه من الممكنات. فغير المتحيّز، كالنفوس الناطقة المدبّرة لجوهر العالَم النورانيّ والطبيعيّ والعنصريّ، والمتحيّز إمّا أن يكون مركّبا ذا أجزاء، وإمّا أن لا يكون ذا أجزاء. فإن لم يكن ذا أجزاء فهو الجوهر الفرد، وإن كان ذا أجزاء فهو الجسم.

وأمّا القِسْم الذي هو في موضوع، وهو الذي لا يقوم بنفسه، ولا يتحيّز إلّا بحكم التبعيّة، فلا يخلو إمّا أن يكون "لازما" للموضوع، أو "غير لازم" في[1] رأي العين، وأمّا في نفس الأمر، فلا شيء مما لا يقوم بنفسه يكون باقيا في نفس الأمر، زائدا على زمان وجوده، لكن منه ما تعقُبه الأمثال ومنه ما يعقُبه ما ليس بمِثل. فأمّا الذي تعقبه الأمثال فهو الذي يتخيّل أنّه اللازم؛ كصفرة الذهب وسواد الزنجيّ. وأمّا الذي لا تعقبه الأمثال فهو المسمّى بالعرَض، واللازم يسمّى صفة. وليست المعلومات التي لها وجود عينيّ سِوَى ما ذكرنا.

واعلم أنّ العالَم واحد بالجوهر كثير بالصورة. وإذا كان واحدا بالجوهر فإنّه لا يستحيل، وكذلك الصورة أيضا لا تستحيل لما يؤدّي إليه من قلب الحقائق. فالحرارة لا تكون برودة، واليبوسة لا تكون رطوبة، والبياض لا يستحيل سوادا، والتثليث لا يصير تربيعا. لكن الحارّ قد يوجد باردا لا في زمان كونه حارّا، وكذلك البارد قد يوجد حارّا لا في زمان كونه باردا، وكذلك الأبيض قد يكون أسود بمثل ما ذكرنا، والمثلّث قد يكون مربّعا فبطلت الاستحالة.

فالأرض والماء والهواء والنّار والأفلاك والمولّدات صور في الجوهر. فصوَر تخلع عليه فيسمّى

١ ص ٦٨

بها من حيث هِيَه؛ وهو الكون، وصور تخلع عنه فيزول عنه[1] بزوالها ذلك الاسم، وهو الفساد. فما في الكون استحالةٌ يكون المفهوم منها أنّ عين الشيء استحال عينا آخر؛ إنما هو كما ذكرناه[2]. والعالم في كلّ زمان فرد[3] يتكوّن ويفسد، ولا بقاء لعين جوهر العالم لولا قبول التكوين فيه؛ فالعالم يفتقر على الدوام: أمّا افتقار الصور فلبروزها من العدم إلى الوجود، وأمّا افتقار الجوهر فلحفظ الوجود عليه، إذ من شرط وجوده وجود تكوين ما هو موضوع له، لا بدّ من ذلك. وكذلك حكم الممكن القائم بنفسه الذي لا يتحيّز، هو موضوع لما يحمله من الصفات الروحانيّة والإدراكات التي لا بقاء لعينه إلّا بها، وهي تتجدّد عليه تجدّد الأعراض في الأجسام. وصورة الجسم عرَض في الجوهر. وأمّا الحدود إنما محلّها الصوَر، فهي المحدودة، ولا بدّ أن يؤخذ في حدّها الجوهر الذي تظهر فيه، وبهذا القدر يسمّون الصورة جوهرا، لكونهم يأخذون الجوهر في حدِّ الصورة.

وبالجملة، فالنظر في هذه الأمور من غير طريق الكشف الإلهيّ لا يوصل إلى حقيقة الأمر على ما هي عليه، لا جرم أنّهم لا يزالون مختلفين. ولهذا عدلت الطائفة السعيدة المؤيَّدة بروح القدس إلى التجرُّد عن أفكارها، والتخلّص عن قيد قُواها، واتّصلت بالنور الأعظم؛ فعاينت الأمرَ على ما هو عليه في نفسه، إذ كان الحقّ ﷻ بصرها، فلم تشاهد إلّا حقّا، كما قال الصِّدّيق: "ما رأيت شيئا إلّا رأيت الله قبله" فيرى الحقّ، ثمّ يرى أثره في الكون، وهو الوقوف على كيفيّة[4] الصدور، فكأنّه عاين الممكنات، في حال ثبوتها، عندما رَشَّ على ما رَشَّ منها من نوره الأعظم؛ فاتّصفتْ بالوجود بعد ما كانت تُنعت بالعدم.

فَمَن هذا مقامه، فقد ارتفع عنه غطاء العمى والحَيرة ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[5] ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[1] فما جعل العلم إلّا

١ مصحفة، وكانت في ق: عينه
٢ ص ٦٨ب
٣ ثابتة فوق السطر
٤ ص ٦٩
٥ [ق : ٢٢]

في الشهود. فالحاكم يحكم بغلبة ظنّه، والشاهد يَشهد بعلم لا بظنٍّ.

ثمّ اعلم أنّ أجسام العالم تنقسم إلى لطيف وكثيف، وشفّاف وكدِر، ومظلِم ومنوَّر، وإلى كبير وصغير، وإلى مرئيّ وغير مرئيّ؛ فالوجود كلّه عطاء.

لَيْسَ عِنْدَ اللهِ مَنْعُ ... إِنَّمَا اللهُ عَطَاءُ
فَإِذَا ما قِيْلَ مَنْعٌ ... لَمْ يَكُنْ إِلّا غِطَاءُ
فَأَنَا مَا بَيْنَ شَيْئَيْنِ غِطَاءٌ وَوِطَاءُ
وَأَنا لِكُلِّ مَا فِي الكَوْنِ مِنْ خَيْرٍ وِعَاءُ

فالرجل (هو) الذي رأى الحقّ حقّا فاتّبعه، وحكم الهوى وقَمَعه. فإذا جاع جوع اضطرار، وحضر بين يديه أشهى ما يكون من الأطعمة تناول منه بعقله لا بشهوته، ودفع به سلطان ضرورته، ثمّ أمسك عن الفضل؛ غِنى نفسٍ وشرف همّة؛ فذلك سيّدُ الوقت؛ فاقتدِ به. وذلك صورة الحقّ أنشأها الله صورة جسديّة، بعيدة المَدَى، لا[2] يبلغ مداها، ولا يخفى طريق هداها.

وهذا هو طبع الأرض، فهي الذلول التي لا تقبل الاستحالة، فتظهر فيها أحكام الأركان، ولا يظهر لها حكم في شيء، تعطي جميع المنافع من ذاتها. هي محلّ كلّ خير، فهي أعزّ الأجسام. لا تزاحم المتحرّكات بحركتها، لأنّها لا تفارق حيّزها. يُظْهِر فيها كلُّ ركن سلطانَه، وهي الصبور القابلة الثابتة الراسية[3]؛ سكّن مَيْدَها جبالُها التي جعلها الله أوتادها، لَمّا تحرّكت من خشية الله، أمَّنَها الله بهذه الأوتاد، فسكنت سكون الموقنين. ومنها تَعلّم أهلُ اليقين يقينَهم، فإنّها الأُمّ التي منها أُخرجنا، وإليها نعود، ومنها نخرج تارة أخرى. لها التسليم والتفويض.

هي ألطف الأركان معنى، وما قبِلت الكثافة والظلمة والصلابة إلّا لِيستر ما أودع الله فيها من الكنوز، لما جعل الله فيها من الغيرة؛ فحار السُّعاة فيها فلم يخرقوها، ولا بلغوا جبالها طولا.

١ [ق : ٣٧]
٢ ص ٦٩ب
٣ ق: الراسبة

أعطاها صفة التقديس؛ فجعلها طهورا في أشرف الحالات، وذلك عند الاضطرار، لَمّا أقامها مقامه، مثل الظمآن يرى السراب فيحسبه ماء فـ﴿إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ يعني ماء ﴿وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ﴾[1] فما وجد الله إلّا عند الضرورة، كذلك طهارة الأرض لا تكون إلّا لفاقد الماءِ على ما كان من الأحوال. فانظر ما أشرف منزلتَها[2]!.

ثمّ أنزلها منزلة النقطة من المحيط؛ فهي تقابل بذاتها كلّ جزء من المحيط، وينظر إليها كلُّ جزء من المحيط، فكلّ خطّ منها يخرج إلى المحيط على السّواء والاعتدال، لأنّها ما تعطي إلّا بحسب صورتها، وكلُّ خطّ من المحيط إليها يقصد؛ فلو زالت زال المحيط، ولو زال المحيط لم يلزم زوالها؛ فهي الدائمة الباقية في الدنيا والآخرة؛ أشبهتْ نفَس الرحمن في التكوين.

واعلم أنّ الله -تعالى- قد جعل هذه الأرض بعد ما كانت رتقا، كالجسم الواحد كما كانت السماء؛ ففتق رتقها، وجعلها سبعة أطباق كما فعل بالسماوات، وجعل لكلّ أرض استعداد انفعال لأثرِ حركة فلَك من أفلاك السماوات وشعاع كوكبها. فالأرض الأُولَى وهي التي نحن عليها للفلَك الأوّل من هناك، ثمّ تنزل إلى أن تنتهي إلى الأرض السابعة والسماء الدنيا. ولذلك قال عليه السلام فيمن غصب شبرا من الأرض طوّقه الله به من سبع أرضين، لأنّه إذا غصب شيئا من الأرض، كان ما تحت ذلك المغصوب مغصوبا إلى منتهى الأرض؛ ولو لم تكن طباقا، بعضها فوق بعض، لبطل معقول هذا الخبر. وكذلك الخبر الوارد في سجود العبد على الأرض، «طهّر الله بسجدته إلى سبع أرضين» وقال -تعالى-: ﴿أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا[3] رَتْقًا﴾[4] أي كلّ واحدة منها مرتوقة ثمّ قال: ﴿فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ يعني فصَل بعضها من بعض حتى تميّزت كلُّ واحدة عن صاحبتها، كما قال: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ الظاهر يريد طباقا، ثمّ قال: ﴿يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾[5] أي بين السماوات والأرض. ولو كانت أرضا واحدة لقال: "بينها" هذا هو

١ [النور : ٣٩]
٢ ص ٧٠
٣ ص ٧٠ب
٤ [الأنبياء : ٣٠]
٥ [الطلاق : ١٢]

هو الظاهر، وهو الذي يعطيه الكشف.

والأمر النازل بينهنّ؛ هذا الأمر الإلهيّ، الذي يكون بين السماء الدنيا والأرض التي نحن عليها، ينزل من السماء ثمّ يطلب أرضه وهو قوله: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾[1] فذلك الأمر هو الذي ينزل إلى أرضه، بما أوحى الله فيه على عامر تلك الأرض من الصوَر والأرواح، وجعل هذه الأرض سبعة أقاليم، واصطفى من عباده المؤمنين سبعة، سمّاهم: الأبدال؛ لكلّ بدل إقليم؛ يمسك الله وجود ذلك[2] الإقليم به.

فالإقليم الأوّل ينزل الأمر إليه من السماء الأُولَى من هناك، وتنظر إليه روحانيّة كوكبه، والبدل الذي يحفظه (يكون) على قلب الخليل عليه السلام. والإقليم الثاني ينزل الأمر إليه من السماء الثانية، وتنظر إليه روحانيّة كوكبها، والبدل الذي يحفظه (يكون) على قلب موسى عليه السلام. والإقليم الثالث ينزل إليه الأمر الإلهيّ من السماء الثالثة، وتنظر إليه روحانيّة كوكبها، والبدل الذي يحفظه (يكون) على قلب هارون[3] ويحيى -عليهما السلام- بتأييد محمد -عليه الصلاة والسلام-.

والإقليم الرابع ينزل الأمر إليه من قلب الأفلاك كلّها، وتنظر إليه روحانيّة كوكبها الأعظم، والبدل الذي يحفظه (يكون) على قدم إدريس عليه السلام، وهو القطب الذي لم يمت إلى الآن، والأقطاب فينا نوّابه. والإقليم الخامس ينزل إليه الأمر من السماء الخامسة، وتنظر إليه روحانيّة كوكبها، والبدل الذي يحفظ الله به ذلك الإقليم (يكون) على قلب يوسف عليه السلام ويؤيّده محمد ﷺ. والإقليم السادس ينزل الأمر إليه من السماء السادسة، وتنظر إليه روحانيّة كوكبها، والبدل الذي يحفظه (يكون) على قلب عيسى، روح الله، ويحيى -عليهما السلام-.

والإقليم السابع ينزل الأمر إليه من السماء الدنيا، وتنظر إليه روحانيّة كوكبها، والبدل الذي يحفظه (يكون) على قلب آدم عليه السلام. واجتمعتُ بهؤلاء الأبدال السبعة بحرم مكة، خلف حطيم

١ [فصلت : ١٢]
٢ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٣ ص ٧١

الحنابلة، وجدتهم يركعون هناك. فسلّمتُ عليهم وسلّموا علينا، وتحدّثتُ معهم؛ فما رأيت، فيما رأيت، أحسن سمتًا منهم، ولا أكثر شغلا منهم بالله، ما رأيت مثلهم إلّا سقيط الرفرف ابن ساقط العرش[1]، بقونية، وكان فارسيًا.

* * *

وَصْلٌ: (الفرق بين مزاج العنصر الواحد، أو امتزاجه بعنصر آخر)

واعلم[2] أنّ الفرق الذي بين مزاج العنصر الواحد، وامتزاجه بعضه ببعضه، أو امتزاجه بعنصر آخر كامتزاج الماء بالتراب؛ فيحدث اسم الطين: فما هو تراب، وما هو ماء. والامتزاج في العنصر الواحد كالنيل والاسفيداج[3] إذا مُزِجا بالسَّحْق، واختلطتْ أجزاؤهما، وامتزجتْ امتزاجا لا يمكن الفصل بينهما، يحدث بينهما لونٌ آخر ما هو لواحد منهما، ويحدث لهذا الامتزاج حكم آخر في الأفعال الطبيعيّة. وكالماء العذب والماء الملح إذا امتزجا حدث بينهما طعم آخر ما هو ملح ولا عذبٌ. فهذا ما أعطاه الامتزاج في العنصر الواحد. وكذلك الماء بما هو بارد إذا أعطت النار فيه التسخين، بحيث أن لا تبقيه باردا ولا تبلغ به درجتها في السخانة، فيكون فاترا؛ لا حارًّا ولا باردا. فهذا امتزاج لا يشبه امتزاج العنصر، بعضه في بعضه، ولا امتزاج العنصرين.

وأمّا المزاج فهو ما كان به وجود عين العنصر، وهو المسمّى بالطبع؛ فيقال: طبع الماء، أو مزاج الماء، أن يكون باردا رطبا، والنار حارّة يابسة، والهواء حارًّا رطبا، والتراب باردا يابسا. فما ظهرتْ أعيان هذه الأركان إلّا بهذا المزاج الطبيعيّ. فكلٌّ مزاجٍ طبيعيٌّ، وليس الامتزاج كذلك. فالامتزاج، الذي ذكرناه في عنصر الماء، نعلم قطعا أنّ أجزاءَ الماء الملح مجاورةٌ[4] أجزاءَ الماء العذب، و(نعلم أنّ) أجزاءَ النيلِ مجاورةٌ أجزاءَ الاسفيداج[5]، مجاورة بالعقل لا يدركها

---

١ ثابتة في الهامش
٢ ص ٧١ب
٣ رسمها أقرب إلى: "الاسفيذاج" والاسفيداج: رماد الرصاص والآنك
٤ ص ٧٢
٥ رسمها في ق: الاسفيذاج

الحسّ[1] ولا يفصلها.

ولكن، في الامتزاج، يحدث للطبيعة حكم في هذه الصورة الظاهرة من الامتزاج: كتركيب الأدوية؛ فكلّ عقار فيه، له نفعٌ على حِدة، ثمّ إذا مزج الكلّ كان بهذه المثابة، وكان للطبيعة في المجموع حكم ولا بدّ. فإذا جُعل الكلّ في إناء واحد، وصُبَّ على الجميع ماءٌ واحد، أعطى كلُّ عقار، في كلّ جوهر من ذلك الماء، قوّة؛ فيكون في الجوهر الواحد من الماء، قوّة كلّ واحد من العقاقير، ما لم تتضادّ القوى. فهذا، وإن كان امتزاجا، فما هو مثل ذلك الامتزاج، ولا بلغ حكمُه حكمَ المزاج. فهذه حالة معقولة بين المزاج وبين الامتزاج، لا يقال فيه مزاج ولا امتزاج.

وكذلك الأرض، وإن كانت سبعةَ طباق، فقد يعسر في الحسّ الفصل بينهنّ، مع عِلمنا بأنّ كلّ واحدة منهنّ لا تكون بحيث الأخرى، كما لا يكون الجوهر بحيث جوهر آخر، وعَرَضه يكون بحيث موضوعه وحامله. فهكذا يكون كون الأشياء، وفسادها، وما يلحقها من التغيير.

انتهى الجزء الثالث والعشرون ومائة.

---

١ ثابتة في الهامش بقلم آخر مع إشارة التصويب

الجزء الرابع والعشرون ومائة[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

وَصْلٌ: (ما يلحق الأجسام العنصريّة من لواحق الطبيعة في الأجسام)

وأمّا ما يلحق الأجسام العنصريّة من لواحق الطبيعة في الأجسام، فكثير. فمن ذلك حركة العنصر وسكونه[2]: هل هو مخالف لحركة الفلَك وسكونه لو فُرِض سكونه؟ أو هل سكونه كسكون السماء الذي لا يقول به إلّا أهل هذا الشأن منّا؟ فأمّا حركة الفلَك، وهو من الأجسام الطبيعيّة، فإنّه يتحرّك بمحرّك ليس هو. وهكذا كلّ متحرّك في العالم وساكن؛ ما هو متحرّك لذاته، ولا ساكن لذاته، بل بمحرّك ومسكّن. وذلك المحرّك له لا بدّ أن يكون محرِّكًا له بذاته، أو محرِّكًا له بما هو يريد تحريكه.

فأمّا من يرى أنّ محرِّكه، يحرّكه لذاته، فهو القائل بخلق الحركة في الجسم. والحركة تعطي لذاتها، فيمن قامت به، التحرُّك؛ فهي محرِّكة المتحرّك لذاتها. والسكون مثل ذلك. وإن كان المحرّك، بما هو يريد تحريكه، فقد يحرّكه بواسطة وبغير واسطة. أي بواسطة لا يتّصف بأنّها مريدة لتحريكه، ولو كانت ذا إرادة: كالمجبور فيمن كان ذا إرادة. أو تحريك الغصن، بتحريك الريح التي تحدثه حركة المروحة، من حركة يد الذي يروّحه بها. وبغير واسطة: كإنسان هزّ عصا في يده، فاضطربتْ. أو يكون المتحرّك هو المتحرّك بالإرادة في ذاته، كتحرّك الإنسان في الجهات التحرّك الإراديّ.

فالفلك عندنا متحرّك، تحرّك الإنسان في الجهات، لأنّه يعقل ويكلَّف ويؤمر، كما قال عليه السلام في ناقته: «إنّها مأمورة». وقال عليه السلام في الشمس: «إنّها تستأذنُ في الطلوع» وحينئذ تطلع فيؤذَن لها، فإذا جاء وقت طلوعها من مغربها يقال لها[3]: ارجعي من حيث جئت؛ فتصبح طالعة من مغربها؛ فذلك حين لا ينفع نفسا إيمانها. فالفلَك متحرّك بالإرادة ليعطي ما في سمائه

---

[1] العنوان ثابت في الهامش بقلم الأصل

[2] ص ٧٢ب

[3] ص ٧٣

من الأمر الإلهيّ الذي يحدث أشياء في الأركان والمولّدات، وتلك الحركات الفلكيّة تُظهِر الزمان. فالزمان لا يحكم في مُظْهِره، وإنما يحكم فيما دونه، فلا حكم للزمان في حركات الفلَك، لأنّه المظهر عينه. وللحوادث، الظاهرة والطارئة في الأفلاك والسماوات والعالم العُلوي، أسباب غير الزمان.

وحركات الفلَك مرتّبة، متتالية الأجزاء، على طريقة واحدة[1]: كتحرّك الرَّحى. فكلّ جزء لا يفارق مجاوره، وحركة الأركان ليست كذلك؛ فإنّ حركة العنصر متداخلة بعضها في بعضها: يزول كلّ جزء عن الجزء الذي كان يجاوره، ويعمر أحيازا غير أحيازه التي كان فيها. فأسباب حركة العنصر تخالف أسباب حركة الفلَك، لأنّ حركة الفلَك ما تعرف سِوَى ما تعطيه في الأركان من التحريك. وشعاعات كواكبها -بما أودع الله فيها من العقل والروح والعلم- تعطي في أشخاص كلّ نوع من المولّداتِ على التعيين من معدن ونبات وحيوان وجنّ وملَك مخلوق من عمل، أو نفَس بقولٍ من تسبيح وذِكْر أو تلاوة، وذلك لِعلمها بما أودع الله لديها، وهو قوله - تعالى-: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾.

فمن لا كشف له، يرى أنّ ذلك كلّه، الكائن عن سريانها، أنها مسخّرات في[2] حركاتها، لإيجاد هذه الأمور: كتحريك الصانع للآلات لإيجاد صورة ما يريد إيجادها، كالصورة في الخشب وغيره، ولا تعرف الآلات شيئا من ذلك، ولا ما صدر عنها، وإن كانت تلك الصور لا تظهر إلّا بهذه الآلات. هكذا يزعم مَن يذهب إلى غير ما ذهبنا إليه وذهب إليه أهلُ الله من أهل الكشف والوجود. ونحن نقول: إنّ آلة النجّار ربما تعلم أكثر مما يعلم الصانع بها؛ فإنّها حيّة ناطقة عالمة بخالقها، مسبّحة بحمد ربّها، عالمة بما خلقت له عند أهل الكشف. فإنّ المكاشف، إذا كشف الله عن بصره وسمعه، تناديه أشجار الأرض ونجمها[3] بمنافعها ومضارّها، كما قالت الأحجار لداود عليه السلام يقول كلّ حجر: "يا داود؛ خذني؛ فأنا أقتل جالوت". وقال له الحجر الآخر: "خذني؛ فإنّي أجعل الكسرة في ميمنة عسكره". فقد علم كلُّ حجر ما خُلِق له! فأخذ داود تلك

---

[1] ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب

[2] ص ٧٣ب

[3] النجم: كلُّ نبات لم يقم على ساق

الأحجار، فوقع الأمر كما ذكَرتُ. ولمّا لم يبلغ بعضُ الناس هذه الدرجة، ولا طولع بها؛ أنكرها، ولم يكن ينبغي له ذلك.

فما من متحرِّك في العالَم، إلّا وهو عالِم بما إليه يتحرّك، إلّا الثقلين: فقد يجهلون ما يتحرّكون إليه، بل يجهلون، إلّا مَن شاء الله؛ من أهل الكشف مِن مريد وغيره. قال الله للسماء والأرض: ﴿ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[1] وإتيانُ الأرض[2] حركةٌ وانتقالٌ لِما دُعيَتْ إليه؛ فجاءت طائعة. فكلُّ جزء في الكون عالِمٌ بما يراد منه؛ فهو على بصيرة؛ حتى أجزاء بدن الإنسان. فما يجهل منه إلّا لطيفته المكلَّفة، الموكلة إلى استعمال فكرها، أو تنظر بنور الإيمان. حتى يظهر ذلك النور على بصرها، فتكشف ما كان خبرا عندها.

فإذا كانت حركة العنصر تخالف حركة الفلَك، بالتداخل، وبما يطرأ عليها من السكون في بعض أجزاء العنصر، لا في كلّه؛ فنعلم قطعا أنّ حكم الحركة في العنصر يخالف حكم حركة الفلك. فحكم حركة العنصر؛ أيّ عنصر كان. فإن كان بين عنصرين كالهواء والماء، أو لا يكون بين عنصرين كالنار والأرض. فحركة الهواء العنصري يظهر فيه من الأثر بحسب ما يباشر منه ما فوقه وما تحته، وكذلك عنصر الماء. وأمّا حركة النار فلا يؤثّر فيه إلّا الهواء. وحركة الأرض لا يؤثّر فيه إلّا الماء والهواء. وبهذا يفارق هذا العنصر عنصر النار. فإذا أثّر النار التسخين فيما عداه من الأركان، فبأحد أمرين: إمّا بوساطة شعاع الكوكب الأعظم، وهو الشمس، فإنّ شعاعها يمرّ على الأثير فيكتسب زيادة كمّيّات في حرارته. أو بوساطة النار المحمولة في الفحم أو الحطب. وهذه الآثار التي تظهر في العنصر من غيره، إن لم يكن له إمداد من العنصر الذي ظهر عنه ذلك الأثر، وإلّا[3] غلب عليه حكم العنصر الذي ظهر فيه الأثر، فأفسده. فهذا من أنواع الكون والفساد الظاهر في أجسام العناصر.

ثمّ لتعلم أنّ التحقيق في الحركة والسكون، أنهما نسبتان للذوات الطبيعيّة المتحيّزة المكانيّة، أو

[1] [فصلت : ١١]
[2] ص ٧٤
[3] ص ٧٤ب

القابلة للمكان إن كانت في لا مكان[1]. وذلك أنّ المتحيّز لا بدّ له من حيّز يشغله بذاته في[2] زمان وجوده فيه. فلا يخلو إمّا أن يمرّ عليه زمان ثانٍ أو أزمنة، وهو في ذلك الحيّز عينه، فذلك المعبَّر عنه بالسكون. أو يكون في الزمان الثاني في الحيِّز الذي يليه، وفي الزمن الثالث في الحيِّز الذي يلي الحيّز الثاني. فظهوره وإشغاله لهذه الأحياز؛ حيّزا بعد حيّز، لا يكون إلّا بالانتقال من حيّز إلى حيّز، ولا يكون ذلك إلّا بمنقِّل. فإن سمّي ذلك الانتقال حركة، مع عقلِنا أنّه ما ثمّ إلّا عين المتحيِّز والحيِّز، وكونه شغل الحيّز الآخر المجاور لحيّزه الذي شغله أوّلا، فلا يمنع. ومَن ادّعى أنّ ثمّ عينا موجودة تسمّى: "حركة قامت بالمتحيّز، أوجبتْ له الانتقال من حيّز إلى حيّز"، فعليه بالدليل. فما انتقل إلّا بمنقّل: إمّا إن كان ذا إرادة فبإرادته، أو بمنقّل غيره نَقَلَهُ من حيّز إلى حيّز. وكذلك الاجتماع والافتراق (هما) نسبتان للمتحيّزات. فالاجتماع كون متحيّزين متجاورين في حيّزين لا يُعقل بينهما ثالث، والافتراق[3] (هو) أن يُعقل بينهما ثالث أو أكثر، فاعلم ذلك.

ثمّ إنّ الزمان والمكان من لواحق الأجسام الطبيعيّة أيضا. غير أنّ الزمان أمرٌ متوهّم لا[4] وجود له، تُظْهِره حركات الأفلاك، أو حركات المتحيّزات إذا اقترن بها السؤال بمتى. فالحيّز والزمان لا وجود له في العين أيضا، وإنما الوجود لذوات المتحرّكات والساكنات. وأمّا المكان فهو ما تستقرّ[5] عليه المتمكنات، لا فيه. فإن كانت فيه فتلك الأحياز، لا المكان.

فالمكان أيضا (هو) أمر نِسْبِيّ في عينٍ موجودة، يستقرّ عليها المتمكن، أو يقطعه بالانتقالات عليه، لا فيه. فإن اتّصلت المتحيّزات، بطريق المجاورة على نسقٍ خاصٍ لا يكون فيه تداخل، فذلك (هو) الاتّصال. فإن توالت الانتقالات، حالا بعد حال، فذلك (هو) التتابع والتتالي، من غير أن تتخلّلها فترة. فإن دخل بعضها على بعض، ولم يفصل الداخل بين المتّصلين، فذلك (هو) الالتحام. فما دخل في الوجود منه وُصِفَ بالتناهي، وما لم يدخل؛ قيل فيه: إنّه لا يتناهى إن

[1] س، ه: الإمكان
[2] كانت في ق: "لا في" وهناك إشارة شطب على "لا"
[3] "نسبتان.. والافتراق" ثابتة في الهامش بقلم آخر مع إشارة التصويب
[4] ص ٧٥
[5] ق: ما يستقر

فُرِض متتاليا أبدا. وإن أعطت هذه الانتقالات استحالةً كان (ثمّة) الكون والفساد. فانتقال الشيء من العدم إلى الوجود؛ يكون كونا. وإزالة ما ظهر عنه من صورة الكون يسمّى: فسادا. فإذا انتقل من وجود إلى وجود يسمّى: متحرّكا.

وأمّا ما يلحق هذه الأجسام من الألوان والأشكال، والخفّة والثقل، واللطف والكثافة، والكُدْرَة والصفا، واللِّين والصلابة، وما أشبه ذلك من لواحقه، فإنّه يرجع إلى أسباب مختلفة. فأمّا الألوان فعلى قسمين: منها[1] ألوان تقوم بنفس المتلوّن، ومنها ألوان تظهر لناظر الرائي. وما هي في عين المتلوّن؛ لاختلاف الأشكال، وما يعطيه النور في ذلك الجسم؛ فإنّه بالنور يقع الإدراك. وكذلك الأشكال، مثل الألوان، ترجع إلى أمرين: إلى حامل الشكل، وإلى حِسِّ المدرِكِ له. وأمّا ما عداه، مما ذكرناه من لواحق الأجسام، فهي راجعة إلى المدرِك لذلك، لا إلى أنفسها، ولا إلى الذات الموصوفة التي هي الأجسام الطبيعيّة. هذا عندنا.

فإنّ (الأجسام) اللطيفة[2] كالهواء لا تضبط[3] صورة النور، والجسم الكثيف يظهره. ورأينا من لا تحجبه الكثائف، وصورتها عنده صورة اللطائف في نفوذ الإدراك. فإذَنْ ما هي كثائف إلّا عند مَن ليس له هذا النفوذ. فمنّا من لا تحجبه الجدرات[4]، ولا يثقله شيء؛ فصار مآل هذه الأوصاف إلى المدرِك. ولو كانت لذوات الأجسام لوقع التساوي في ذلك، كما وقع التساوي في كونها أجساما. فإذَنْ ليس حكم اللواحق يرجع إلى ذوات الأجسام عندنا. وأمّا عند الطبيعيين، فإنّهم، وإن اختلفوا، فما هم على طريقنا في العلم بهذا.

واعلم أنّ الشيء الواحد العين، إذا ظهرت عنه الآثار المختلفة، فإنّ ذلك من حيث القوابل، لا من حيث عينه. ومن هنا، إذا حقّقتَ هذه المسألة، يبطل قول الحكيم: "لا يَصْدُر عن الواحد إلّا واحِد" وصورة[5] ذلك، في العنصر الذي نحن بصدده: أنّ النار، بما هي نار، لا يتغيّر

١ ص ٧٥ب
٢ س: اللطيف
٣ الحرف الأول مهمل في ق، وفي س: "ينضبط"
٤ هـ: الجدران
٥ ص ٧٦

حكمها من حيث ذاتها، وتجد آثارها مختلفة الحكم: فتنير أجساما، ولا تنير أجساما -مع أنّ إنارتها (تحدث) بالاشتعال؛ فالهواء لها مساعد- وتعقدُ أشياء، وتُسِيلُ أشياءَ، وتُسَوِّدُ وتُبَيِّضُ، وتُسَخِّنُ وتُحْرِقُ، وتُنْضِجُ وتُذِيْبُ الجوامدَ، وهي على حقيقة واحدة. واستعداد القوابل مظهِر اختلاف الآثار منها في الحكم.

فَالعَيْنُ وَاحِدَةٌ والحُكْمُ مُخْتَلِفُ   وَيُدْرِكُ العِلْمُ ما لا يُدْرِكُ البَصَرُ

واعلم أنّ الأشياء؛ بآحادها لها حكمٌ، وبامتزاجاتها تحدث لها أحكام لم تكن ولا لواحدٍ منها. ولا يُدرى على الحقيقة مَن هو المؤثّر من أحد الممتزجَين: هل هو واحد؟ أو هل لكلّ واحد فيه قوّة؟ والذي حدث لا يُقدر على إنكاره؛ فإنّا نعرف سواد المداد حَدَثَ بعد أن لم يكن، من امتزاج الزاج والعَفص. فهل الزاج صَبَغ العَفص، وهو المؤثّر، والعفص هو المؤثَّر فيه -اسم مفعول-؟ ولو كان ذلك، لبقي الزاج على حاله، إذا كان غير ممتزج وينصبغ ماء العفص؟ والمشهود خلاف ذلك. وكذلك القول في العفص. فلم تَبْقَ إلّا حقيقة المزج، وهي التي أحدثت السواد[1]، ما هو لواحدٍ بعينه. حقيقةُ ما قلناه في الإلهيّات: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾[2].

ويأتي الله، يوم القيامة، للفصل والقضاء، وبيده الميزان يخفض ويرفع؛ الله ولا عالَم؛ هل يتّصف بوقوع هذا الفعل؛ فظهر بالعالَم ما لم يظهَر ولا عالَم؟ فليس الحكم على السَّواء. فقال النبيّ ﷺ: «كان الله ولا شيء معه» ولم يقل: "وهو الآن على ما عليه كان" كيف يقول ذلك ﷺ وهو أعلم الخلق بالله، وهو الذي جاء من عند الله بقوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[3] و﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾ و«فرغ ربّك من» كذا وكذا و«ينزل ربّنا إلى السماء» وقد كان ولا سماء ولا عالَم، هل كان يوصف بالنزول؛ إلى مَن؟ أو مِن أين، ولا أين؟. ثمّ أحدث الأشياء، فحدثت النِّسب؛ فاستوى ونزل، وأخذ الميزان فخفض ورفع. بذا وردت الأخبار التي لا تردّها العقول السليمة من الأهواء، والإيمانُ بها واجب، والكيف غير معقول. فهو الواحد، الواجد، الأحد،

١ ص ٧٦ب
٢ [الرحمن : ٣١]
٣ [الرحمن : ٢٩]

الماجد، الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1].

لولا وجودُ النفَس، واستعدادات المخارج في المتنفِّس؛ ما ظهر للحروف عين. ولولا التأليفُ؛ ما ظهر للكلمات عين. فالوجود مرتبط بعضه ببعضه. فلولا الحَرَج والضِّيق ما كان للنفَس[2] الرحماني حكمٌ، فإنّ التنفيس هو إزالة عين الحرج والضّيق. فالعدمُ (هو) نَفْسُ الحرج والضّيق، فإنّه يمكن أن يوجد هذا المعدوم.

فإذا علم الممكن إمكانه، وهو في حال العدم، كان في كرب الشوق إلى الوجود الذي تعطيه حقيقته، ليأخذ بنصيبه من الخير. فنفَّس الرحمن، بنفسه، هذا الحرج؛ فأوجده. فكان تَنفيسُه عنه (هو) إزالة حكم العدم فيه. وكلّ موجود سِوَى الله فهو ممكن، فله هذه الصفة. فنفس الرحمن هو المعطي صوَر الممكنات الوجود، كما أعطى النفس وجود الحروف. فالعالَم كلماتُ الله، من حيث هذا النفَس، كما قال: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾[3] وهو عَين عيسى عليه السلام. وأخبر أنّ كلمات الله لا تنفد. فمخلوقاته لا تزال توجد، ولا يزال خالقا.

وكذلك لَمّا رأينا في هذه الأجسام العنصريّة أمورا مختلفة الصور، مختلفة الأشكال، مختلفة المزاج، ومع هذا، ما يخرجها، ذلك الاختلاف، عن حقيقة كونها يجمعها حدٌّ واحد، وحقيقة واحدة. كأشخاص الحيوان على اختلاف أنواعه وأشكاله. كالطير؛ لا يخرجه ما ظهر فيه من اختلاف المقادير والأشكال والألوان عن كونه طيرا. فعلِمنا أنّ هذا الاختلاف ما هو لكونه إنسانا، ولا لكونه طيرا، فإنّ الإنسانيّة في كلّ واحد واحد من أشخاصها، مع[4] ظهور الاختلاف. فلا بدّ لذلك من حقائق أُخَر معقولة، أوجبت لها ذلك الاختلاف.

فبحثنا عن ذلك في العلم الإلهيّ، الذي هو مطلوبنا، إذ كان الوجودُ مرتبطا به. فوجدناه -تعالى- لا يكرّر تجلّيا. ويظهر في صورة يُنْكَر فيها، وفي صورة يُعْرَف فيها. وهو الله -تعالى- في

١ [الشورى : ١١]
٢ ص ٧٧
٣ [النساء : ١٧١]
٤ ص ٧٧ب

الصورتين: الأولَى والآخرة، وفي كلِّ صور التجلّي. فقامت صور التجلّي في الألوهة، مقام اختلاف أحوال صور أشخاص النوع في النوع. فعلِمنا أنّ تغيّر أشخاص النوع (إنما جاء) من هذه الحقيقة الإلهيّة. فعلمنا أنّا ما علمنا من الحقّ إلّا ما أَشْهَدَنا، وأنّ الله تجلّى للنوع من حيث ما هو نوع، فلم يتغيّر عن نوعيّته، كما لم يزل إلها في ألوهته. ثمّ يظهر لذلك النوع في صور مختلفة اقتضتها ذاته -تعالى- فظهر في أشخاص النوع اختلافُ صُوَرٍ على وزنها ومقدارها.

فلولا أنّه في استعداد هذا النوع، المتغيّر بالشخص في الأشكال والألوان والمقادير التي لا تخرجه عن نوعيّته، لما قَبِل هذا التغيير، ولكان على صورة واحدة. وإذا كان الكثيف، مع كثافته، مستعدًّا لقبول الصور المختلفة، بصنعة الصانع فيه: كالخشب، وما يصوّر منه بحسب ما يقوم في نفس الصانع من الصور المختلفة؛ فاللطيف أقبلُ للاختلاف؛ كالماءِ والهواءِ. فما[1] كان ألطف كان أسرع بالذات لقبول الاختلاف. فتبيّن لك أنّ اختلاف صور العالَم، من أعلاه لطفا إلى أسفله كثافة، لا يُخْرِج كلّ صورة ظهر فيها، عن كونه نفَس الرحمن. قال -تعالى-: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾[2] فالأرض واحدة، وأين صورة النجم، من صورة الشجر على اختلاف أنواعها، من صورة الإنسان، من صور الحيوان؛ وكلُّ ذلك من حقيقة عنصريّة ما زالت (=لم تَزُل) عنصريّتها باختلاف (=بسبب اختلاف) ما ظهر فيها؟ فاختلاف العالم بأسره، لا يخرجه عن كونه واحد العين في الوجود. فزيد ما هو عمرو، وهما إنسان، فهما عين الإنسان، لا غيره.

فمن هنا تعرف العالَم: مَن هو؟ وصورة الأمر فيه إن كنت ذا نظر صحيح: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[3]. ما ثَمّ إلّا النفس الناطقة، وهي العاقلة، والمفكّرة، والمتخيّلة، والحافظة، والمصوّرة، والمغذّية، والمنمّية، والجاذبة، والدافعة، والهاضمة، والماسكة، والسامعة، والباصرة، والطاعمة، والمستنشقة، واللامسة، والمدركة لهذه الأمور، واختلاف هذه القوى، واختلاف الأسماء عليها، وليست بشيء زائد عليها، بل هي عين كلّ صورة. وهكذا تجده في صوَر المعادن

١ ص ٧٨
٢ [نوح : ١٧]
٣ [الذاريات : ٢١]

والنبات والحيوان والأفلاك والأملاك؛ فسبحان من أظهر الأشياء وهو[1] عينها.

فَمَا نَظَرَتْ عَيْنِي إِلَى غَيْرِ وَجْهِهِ ... وَمَا سَمِعَتْ أُذْنِي خِلَافَ كَلَامِهِ
فَكُلُّ وُجُودٍ كَانَ فِيهِ وُجُودُهُ ... وَكُلُّ شُخَيْصٍ لَمْ يَزَلْ فِي مَنَامِهِ
فَتَعْبِيرُ رُؤْيَانَا لَهَا فِي مَنَامِنَا ... فَمَنْ لَامَ فَلْيَلْحَقْ بِهِ فِي مَلَامِهِ

ومما يتعلّق بهذا الباب، وبباب ركن الماء، ما يظهر فيهما من السخانة عن الشعاعات النوريّة المنفهقة من ذات الشمس؛ أين أصلها في العِلم الإلهيّ؟ فإنّ الأجسام الأرضيّة والمائيّة إذا اتّصلت بها أشعّة الأنوار الشمسيّة والكوكبيّة، ترى بعض الأجسام يسخن عند انبساط الشعاع عليه، وبعض الأجسام (يبقى) على برده، لا يقبل التسخين، مع اختراق تلك[2] الشعاعات ذلك الجسم: كدائرة الزمهرير وما علا من الجوّ، لا أثر لحرّ الشعاعات فيه.

فاعلم أنّ للوجه الإلهيّ سُبحات محرقات، لولا الحجب لأحرقت العالَم. فلا تخلو هذه الحجب إمّا أن تكون من العالَم، ولا شكّ أنّ السبحات لو لم تنبسط على الحجب، لَمَا كانت حجبا[3] عنها، ولو اقتضت السبحات الإحراق؛ أحرقت الحجب. ثمّ لا تخلو الحجب أن تكون كثيفة أو لطيفة. فإن كانت لطيفة لم تحجب، كما لم يحجب الهواء اتّصال شعاع الشمس بالأجسام الأرضيّة. وإن كانت كثيفة كالجُدرات وأشباهها، فلا خفاء أنّ الجدار يسخن بشعاع الشمس إذا كان متراصّ الأجزاء، غير مخلخل. ثمّ إنّ النور لا تحجبه الظلمة لأنّه ينفّرها، فلا تجتمع به، لكن تجاوره من خلف الحجاب الموجِد للظلمة الذي يباشر[4] النور. فالظلمة تجاور الشعاع، والموجِد للظلمة يقبل انبساط الشعاع عليه. فلا تكون الظلمة حجابا بهذا الاعتبار، وقد ثبت كونها حجابا، وكون النور حجابا على نور الوجه، والنور يتقوّى بالنور لا يحجبه.

١ ص ٧٨ب
٢ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٣ ص ٧٩
٤ هـ: التي تباشر

فافهم حقيقة سبحات الوجه، وأنّها دلائل ذاتيّة، إذا ظهرتْ أحرقتْ نِسبا لا أعيانا. فتبيّن[1] أنّها عين تلك الأعيان، أعني الوجه، فزال الجهل الذي كانت ثمرته أنّ العالَم ما هو عين الوجه، فبقي العالَم على صورته لم تُذهبه السبحات، بل أثبتته وأبانت عن وجه الحقّ؛ ما هو؟ فكان الحجاب معنويّا، فاحترقت النِّسبة.

الفصل الثاني والثلاثون

في[2] الاسم الإلهيّ "العزيز" وتوجّهه على إيجاد المعادن، وله حرف الظاء المعجمة، ومن المنازل سعد الذابح

اعلم أنّ الذات لمّا اختصّت بِسبع نِسَبٍ تسمّى: صِفات[3]، إليها ترجع جميع الأسماء والصفات. وقد ذكرنا رجوعها إليها في كتاب "إنشاء الجداول" كما ذكرها مَن تقدّم قبلنا. غير أنّي زدتُ على مَن تقدّم بإلحاق الاسم "المجيب" مع الاسم "الشكور" لصفة الكلام. فإنّ المتقدّمين قبلنا ما ألحقوا بالاسم "الشكور" الاسم "المجيب"، و(لَمّا) كانت السماوات سبعا، والسيارة سبعة، والأرضون سبعة، والأيّام سبعة؛ جعل الله تكوين المعادن، في هذه الأرض، عن سباحة هذه السبعة الدراري، بسبعة أفلاكها، في الفلَك المحيط؛ فأوجد فيها سبعة معادن.

ولمّا كان الاسمُ "العزيز" (هو) المتوجّه على إيجادها، ولم يكن لها مشهود سِوَاه عند وجودها، أثّر فيها عِزّةً ومَنَعًا، فلم يَقْوَ سلطان الاستحالة التي تحكم في المولّدات والأمّهات من العناصر (أن) يحكم فيها بسرعة الإحالة من صورة إلى صورة، مثل ما يحكم في باقي المولّدات، فإنّ الاستحالة تسرع إليهم، ويظهر سلطانها فيهم بزيادة ونقصٍ، وخلعِ صورة[4] منهم وعليهم. وهذا يبعد حكمه في المعادن: فلا تتغيّر الأحجار، مع مرور الأزمان والدهور، إلّا عن بُعْد عظيم، وذلك لِعزّتها التي اكتسبتها من الاسم الإلهيّ "العزيز" الذي توجّه على إيجادها من الحضرة الإلهيّة. ثمّ إنّ هذا الاسم طلب، بإيجادها، رتبة الكمال لها حتى يتحقّق بالعزّة، فلا يؤثّر فيها،

١ رسمها في ق: فنبين
٢ ص ٧٩ب
٣ ق: صفاتا
٤ ص ٨٠

دونه، اسمٌ إلهيٌّ، نفاسةً منه لأجل انتسابها إليه.

وعَلِمَ العلماءُ بأنّ وجودها مضاف إليه، فلم يكن القصد بها إلّا صورة واحدة فيها عين الكمال، وهو الذهبيّة. فطرأت عوارضُ لها في الطريق من الاسم "الضار" وإخوانه؛ فأَمرض أعيانهم، وعدل بهم عن طريقهم. حكمت عليهم بذلك المرتبة التي مرّوا عليها؛ ولا يتمكن لاسم أن يكون له حكمٌ في مرتبة غيره؛ فإنّ صاحب المنزل أحقُّ بالمنزل، وهم أرباب الأدب الإلهيّ، ومعلّموا الأدب. فبقي الاسم "العزيز" في هذه المرتبة يحفظ عين جوهر المعدن. وصاحب المرتبة من الأسماء، يتحكّم في صورته، لا في عين جوهره.

وللأسماء الإلهيّة في المولّدات والعناصر، سَدَنة من الطبائع ومن العناصر، يتصرّفون في هذه الأمور بحكم صاحب المرتبة، الذي هو الاسم الإلهيّ، وهم: المعدن، وحرارته، وبرد الشتاء، وحرارة الصيف، والحرارة المطلَقة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة[1]. ولكلّ واحد مما ذكرناه حكم يخصّه، يظهر في جوهر المولّدات والعناصر؛ فيُسَخِّف ويُكَثِّف، ويُبرِّد ويُسَخِّن، ويُرَطِّب ويُيَبِّس. ورتبة الكمال مَن تعتدل فيه هذه الأحكام وتتمانع، ولا يقوى واحد منهم على إزالة حكم صاحبه. فإذا تنزّه الجوهر عن التأثير، خلع صورته عنه، ومنع نفسه من ذلك، فذلك حكم رتبة الكمال، وليس إلّا الذهب في المعدن. وأمّا سائر الصوَر فقامت بها أمراض وعلل أخرجتهم عن طريق الكمال. فظهر الزئبق، والأُسْرُب[2]، والقزدير، والحديد، والنحاس، والفضة. كما ظهر الياقوت الأصفر، والأكهب[3] في جوهر الياقوت. ولمّا فارقت المعدن، الذي هو موطنها في ركن الأرض، بقيتْ على مرضها، ظاهرة بصورة الاعتلال دائمًا.

فالحاذق النّحرير من علماء الصنعة، إذا عرف هذا، وأراد أن يُلْحِق ذلك المعدن برتبة الكمال، ولا يكون ذلك إلّا بإزالة المرض، وليس المرض إلّا زيادة أو نقصا في الجوهر، وليس الطبُّ إلّا زيادةً تُزيل حكم النقص، أو نقصا يزيل حكم الزيادة، وليس الطبيب إلّا أن يزيد في

١ ص ٨٠ب
٢ الأسرب: الآنك وهو الرصاص
٣ الأكهب: لون ليس بخالص في الحمرة، وهو في الحمرة خاصة

الناقص، أو ينقص من الزائد، فينظر الحاذق من أهل النظر في طبّ المعادن: ما الذي صيّره حديدا، أو نحاسا، أو ما كان، وحال بينه وبين الذهبيّة، أن يصل إلى منزلتها، ويظهر صورتها فيه[1]؛ فيفوز بدرجة الكمال، ويحوز صفة العزّة، والمنع عن التأثير فيه؟ وتساعد هذا الطبيبَ سباحةُ الأنوار السبعة في أفلاكها، أعني الدراري؛ وهي: القمر، والكاتب (عطارد)، والزهرة، والشمس، والأحمر (المريخ)، والمشتري، وكيوان، بما في قوتها، لما يعطيه بعضها من اختلاف الزمان.

وحكم كلّ زمان يخالف حكم الذي يليه من وجهٍ، ويوافقه من وجهٍ، ويخالفه من جميع الوجوه، ولا يمكن أن يوافقه من جميع الوجوه؛ إذ لو وافقه لكان عينَه، ولم يكن اثنان، وهما اثنان بلا شكّ. فالموافقة من جميع الوجوه لا تكون. ولِكرور هذه الأزمان، وتوالي الجديدين[2]، أثرٌ في الأركان، وأثرٌ في عين الولد: في تسوية جوهره، وتعديله. فإذا سَوّاه وعدله، وهو أن يصيّره جوهرا، قابلا لأيّ صورة يريد الحقُّ أن يركّبه فيها. والصور مختلفة: فاختلفت المعادن، كما اختلف النبات بالصورة، كما اختلف الحيوان بالصورة؛ وهو من حيث الجوهر الطبيعيّ واحدُ العين. ولهذا يَعمّه، من حيث جوهره، حَدٌّ واحد، وما تختلف الحدود فيه إلّا من أجل الصورة. وكذلك في الآباء والأمّهات، بل جوهر العالَم كلّه واحد بالجوهريّة. والعين مختلِف بالصوَر، وما يعرِض له من الأعراض. فهو المجتمِع المفترِق، والواحد الكثير؛ صورة الحضرة الإلهيّة في الذات والأسماء.

فيردّ الحاذقُ الجوهرَ[3] المعلولَ، الذي عدلت به عِلّته عن طريق الكمال، إلى طريقه، ليتمكن من تدبيره وحفظ بقاء صحّته عليه، ويحفظه مما بقي له في طريقه، من منازل التغييرات الحائلة بينه وبين رتبة الكمال. وإنما فعل الله هذا بهذا الجوهر في الطريق، وسلّط عليه مَن يُعِلّه ويمرضه، حتى يحول بينه وبين بلوغه إلى رتبة الكمال المعدني، لمصالح هذا النوع الإنسانيّ، لِعلمه

١ ص ٨١
٢ الجديدان: الليل والنهار
٣ ص ٨١ب

بأنّه يحتاج إلى آلاتٍ وأمورٍ لا بدّ له منها. ولا تكون له هذه الآلات إلّا بقيام هذه الأمراض بهذا الجوهر، وعدوله عن الطريق.

وحال الله -سبحانه- بين الأطبّاء وبين العلم بإزالة هذه الأمراضِ من هذا الجوهر، إلّا الأُمناء منهم الذين علم الله منهم أنّهم يُبقون الحكمة على ما وضعها الله في العالم؛ فيبقى الحديد حديدا، لما فيه من المنافع التي لا تكون في الذهب، ولا في غيره من المعادن. كما قال الله: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ يريد أنّه أنزله عن رتبة الكمال، لأجل ما فيه من منافع الناس. فلو صَحَّ مِن مرضه لَطَغى وارتفع، ولم توجد تلك المنافع، وبقي الإنسان، الذي هو العينُ المقصودة، معطَّل المنافع المتعلّقة بالحديد، التي لا تكون إلّا فيه. فـ﴿فِيهِ﴾ كما قال -تعالى-: ﴿بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾[1]. وهكذا سائر المعادن، فيها منافع للناس[2]، وقد ظهرت واستعملها الإنسان. فانظر ما أشدّ عناية الله بهذا النوع الإنسانيّ، وهو غافل عن الله، كافر لِنِعَمِه، متعرِّض لِنِقَمِه[3].

ولمّا علم الله أنّ في العالم الإنسانيّ مَن حَرَمه الله الأمانة، ورزقه إذاعة الأسرار الإلهيّة، وسبَق في علمه أن يكون لهذا الذي هو غير أمين رِزْقَهُ في علم التدبير، رَزَقَهُ الشحَّ به على أبناء جنسه؛ بخلا وحسدا ونفاسة أن يكون مثله غيره: فترك العمل به غير مأجور فيه، ولا موافق لله.

ثمّ إنّ الله كثّر المعادن، ولم يجعل لهذا الإنسان أثرا إلّا فيما حصل بيده منها -وما عسى أن يملك من ذلك؟- فيظهر في ذلك القدر تدبيره وصنعته، ليعلم العقلاء الحكماء أنّه غيرُ أمين فيما أعطاه الله؛ فإنّه ما أَذِن له في ذلك من الله. ثمّ إنّ الله جعل للمُلوك رغبة في ذلك العلم، فإذا ظهر به مَن ليس بأمين عندهم، سألوه العلم. فإن منعهم إيّاه قتلوه حسدا وغيظا، وإن أعطاهم عِلْمَ ذلك قتلوه خوفا وغَيرة. ولمّا علِم العالِم أنّ مآله مع الملوك إلى مثل هذا؛ لم يظهر به عندهم ولا عند العامّة، لئلّا يصل إليهم خبره؛ لا أمانةً، وإنما ذلك خوفا على نفسه، فلا يظهر في هذه

---

١ [الحديد : ٢٥]
٢ "وهكذا سائر.. للناس" ثابتة في الهامش بقلم آخر مع إشارة التصويب
٣ ص ٨٢

الصنعة عالِمٌ بها جملة واحدة. والمتصوِّر فيها بصورة العلم يعلم، في نفسه، أنّه ما عنده شيء، وأنّه لا بدّ أن يظهر للمَلِك دعواه الكاذبة، فيأمن غائلته في الغالب من القتل، ويقنع بما يصل إليه، من جهته، من الجاه والمال، للطمع[1] الذي قام بذلك الملِك. فما ظهر عالِم بهذه الصنعة قطّ، ولا يظهر، غَيرة إلهيّة، مع كونه قد رزقه الله الأمانة في نفْسِه.

ومن هذا الاسم الإلهيّ وجود الأحجار النفيسة كاليواقيت واللآلئ من زبرجد، وزمرّدٍ، ومرجان، ولؤلؤ، وبَلَخْشٍ. وجُعل في قوّة الإنسان إيجاد هذا كلّه، أي هو قابل أن يتكوّن عنه مثل هذا. ويسمّى ذلك، في الأولياء: خرق عادة. والحكايات في ذلك كثيرة. ولكنّ الوصول إلى ذلك، من طريق التربية والتدبير، أعظم في الرتبة، في الإلهيّات، ممن يتكوّن عنه في الحين بهمّتِه وصِدقه. فإنّ الشرف العالي (هو) في العلم بالتكوين، لا في التكوين، لأنّ التكوين إنما يقوم مقام الدلالة على أنّ الذي تكوَّن عنه هذا بالتدبير؛ عالِمٌ. وصاحبُ خَرْق العادة، لا علم له بصورة[2] ما تكوّن عنه، بكيفيّة تكوينها في الزمن القريب. والعالِم يعلم ذلك.

* * *

الفصل الثالث والثلاثون
في الاسم الإلهيّ "الرزّاق" وتوجّهه على إيجاد النبات من المولّدات، وله من الحروف الثاء المعجمة -بالثلاث- وله من المنازل سَعْدُ بُلَع

قال[3] -تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾[4] وقال: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ. ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ. نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ﴾[5] فجعلها للعلماء تذكرة؛ فجاء بالاسم "الرزّاق" بهذه البنية للمبالغة، لاختلاف الأرزاق. وهي، مع كثرتها واختلافها، منه، لا من غيره. وإنّ المرزوقين مختلفٌ قبولهم للأرزاق؛ فما يتغذّى به حيوانٌ مّا

---

١ ص ٨٢ب
٢ كتب بقلم الأصل فوق حرف الباء: "في" لتبقى الكلمة: "في صورة"
٣ ص ٨٣
٤ [الذاريات : ٥٨]
٥ [الواقعة : ٧١ - ٧٣]

قد لا يصلح أن يكون لحيوان آخر، لأنّ المراد بتناول الرزق (هو) بقاء المرزوق، فإذا أكَلَ ما فيه حتفُه، فما تَغذّى به، وما هو رزقٌ له، وإن كان به قوام غيره. فلذلك تَسمّى (الرزّاق) بِبِنية المبالغة في ذلك. ونعت هذا "الرزّاق" بذي القوّة المتين، ولو نعت به الله لقال: ذا القوّة المتين، فنصب.

ولا يتمكن نعت الاسم "الله" من حيث دلالته، فإنّه جامع للنقيضين. فهو، وإن ظهر في اللفظ، فليس المقصود إلّا اسما خاصّا منه، تطلبه قرينة الحال بحسب حقيقة المذكور بعده، الذي لأجله جاء الاسم الإلهيّ. فإذا قال طالب الرزق، المحتاج إليه: "يا الله؛ ارزقني"، والله هو "المانع" أيضا، فما يطلب بحاله إلّا الاسم "الرزّاق"، فما قال بالمعنى إلّا: يا رزّاق؛ ارزقني[1]. ومن أراد الإجابة، في الأمور، من الله، فلا يسأله إلّا بالاسم الخاصّ بذلك الأمر، ولا يسأل باسم يتضمّن ما يريده وغيره، ولا يسأل بالاسم من حيث دلالته على ذات المسمّى، ولكن يسأله من حيث المعنى الذي هو عليه، الذي لأجله جاء، وتميّز به، عن غيره[2] من الأسماء، تميُّز معنى، لا تميُّز لفظ.

واعلم أنّ الأرزاق منها معنويٌّ ومنها حسّيٌّ، و(أنّ) المرزوقين منهم معقول ومنهم محسوس، و(أنّ) رزق كلّ مرزوق (إنما هو) ما كان به بقاؤه، ونعيمه إن كان ممن يتنعّم، وحياته إن كان ممن يوصف بأنّه حيّ. وليست الأرزاق لمن جمعَها، وإنما الأرزاق لمن تغذّى بها. يحكى أنّه اجتمع متحرِّك وساكن، فقال المتحرّك: الرزق لا يحصل إلّا بالحركة. وقال الساكن: الرزق يحصل بالحركة والسكون، وبما شاءه الله، وقد فرغ الله منه. فقال المتحرّك: فأنا أتحرّك وأنت اسكن، حتى أرى مَن يُرزق. فتحرّك المتحرّك: فعندما فتح باب الدار وجد حبّة عِنب، فقال: الحمد لله! غلبتُ صاحبي. فدخل عليه وهو مسرور. فقال له: يا ساكن؛ تحرّكتُ فَرُزِقتُ. ورمى بحبة العنب إلى الساكن. فأخذها الساكنُ فأكلها، وحمد الله. وقال: يا متحرّك! سكنتُ فأكلتُ، والرزق لمن تغذّى به، لا لمن جاء به. فتعجّب المتحرِّك من ذلك، ورجع إلى قول الساكن. والمقصود، من

[1] ثابتة في الهامش بقلم الأصل
[2] ص ٨٣ب

هذه الحكاية، أنّ الرزق لمن تغذّى به.

فأوّل رزق ظهر عن "الرزّاق" (هو) ما تغذّت به الأسماء من ظهور آثارها في العالم، وكان فيه بقاؤها، ونعيمها، وفرحُها، وسرورها. وأوّل مرزوق في الوجود: الأسماء؛ فتأثير الأسماء في الأكوان (هو) رزقُها الذي به غذاؤها، وبقاء الأسماء عليها. وهذا معنى قولهم: "إنّ للربوبيّة سِرًّا[1] لو ظهر لبطلت الربوبيّة"، فإنّ الإضافة (هي في) بقاء عينها في المُتَضايِفَيْن، وبقاء المضافَيْن، من كونهما مضافَيْن، إنما هو بوجود الإضافة. فالإضافة رزق المتضايفين، وبه غذاؤهما وبقاؤهما متضايفين. فهذا من الرزق المعنويّ الذي يهبه الاسم "الرزّاق"، وهو من جملة المرزوقين، فهو أوّل مَن تغذّى بما رزق.

فأوّل ما رزق نفسَه، ثمّ رزق الأسماء المتعلّقة، بالرزق الذي يصلح لكلّ اسم منها؛ وهو أثره في العالم المعقول والمحسوس، ثمّ نزل في النفَس الإلهيّ بعد الأسماء، فوجد الأرواحَ الملَكيّة، فرزَقها التسبيح. ثمّ نزل إلى العقل الأوّل فغذّاه بالعلم الإلهيّ والعِلم المتعلِّق بالعالَم الذي دونه. وهكذا لم يزل ينزل من عين يطلب ما به بقاؤه وحياته، إلى عين، حتى عمّ العالَمَ كلَّه بالرزق؛ فكان رزّاقا. فلمّا وصل إلى النبات ورأى ما يحتاج إليه من الرزق المعيّن، فأعطاه ما به غذاؤه، فرأى جُلَّ غذائه في الماء، فأعطاه الماءَ وكلَّ[2] حيّ في العالم، وجعله رزقا له، ثمّ جعله (أي جعل النبات) رزقا لغيره من الحيوان. فهو والحيوان رزق ومرزوق، فيُرزق فيكون مرزوقا، ويُرزَق به فيكون رِزْقا. وهكذا جميع الحيوان يَتغذّى ويُتغذّى به؛ فالكلّ رزق ومرزوق.

وإنما أعطى الماءَ رزقا لكلّ حيّ لأنّه بارد رطب، والعالَم في عينه غلبتْ عليه الحرارة واليبوسة. وسبب[3] ذلك أنّ العالم مقبوض عليه قبضا لا يتمكن له الانفكاك عنه، لأنّه قَبْض إلهيٌّ واجب على[4] ممكن، فلا يكون إلّا هكذا. والانقباض في المقبوض يَبَس، بلا شكٍّ؛ فغلب عليه

[1] ص ٨٤
[2] هـ، س: "له ولكل"
[3] ص ٨٤ب
[4] ق: "على كل" وهناك إشارة شطب واضحة على "كل" ويتفق في ذلك مع س

اليبس، فهو يطلب بذاته، لغلبة اليبس، ما يلين[1] به ويرطب؛ فتراه محتاجا، من حيث يبسه، إلى الرطوبة.

وأمّا احتياجه إلى البرودة، فإنّ العالم مخلوق على الصورة، ورأى أنّ من خُلِق على صورته، مطلق الوجود يفعل ما يريد، فأراد أن يكون بهذه المثابة، ويخرج عن القبض عليه، فيكون مسرَّح العين، غير مقبوض عليه في الكون، والإمكان يأبى ذلك، والصورة تعطيه القوّة لهذا الطلب، ولا ينال مطلوبَه، فيدركه الغبْن، فيحمي، فتعظم الحرارة عليه، فيتأذّى، فيخاف الانعدام، فيجنح إلى طلب البرودة، ليسكِّن بها ما يجده من ألم الحرارة، وتحيا بها نفسُه. ويبس القبض، الذي هو عليه، يطلب الرطوبة، فنظر الاسم "الرزّاق" في غذاء يجي به؛ يكون باردا ليقابل به الحرارة وسلطانها، ويكون رطبا فيقابل به سلطان اليبس. فوجد الماء باردا رطبا، فجعل منه ﴿كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ في كلّ صنف صنف بما يليق[2] به. قال -تعالى-: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[3] أي يصدّقون بذلك.

وإنما قرن به الإيمان لجواز خلافه عقلا، الذي هو ضدّ الواقع، من أنّه لو غلب عليه خلاف[4] ما غلب عليه أهلكه، فلا بدّ أن تكون حياته في نقيض ما غلب عليه. ألا ترى لو غلب عليه البرد والرطوبة هلَك، ولم يكن له حياة إلّا الحرارة واليبس؟ فكان يقال في تلك الحال: "وجعلنا من النار كلّ شيء حيّ". ولو غلب عليه البردِ واليبس، لكانت حياته بالهواء، فيقال في تلك الحال: "وجعلنا من الهواء كلّ شيء حيّ". ولو أفرطت فيه الحرارة والرطوبة لكانت حياته بالتراب، وكان يقال لتلك الحالة: "وجعلنا من التراب كلّ شيء حيّ" ثمّ ما يحتمله التقسيم في هذا لو كان.

فلمّا كان الواقع، في العالَم، غلبُ الحرارة واليبوسة عليه، لما ذكرناه من سبب الصورة والقبض، ثار عليه سلطان الحرارة واليبس، فلم تكن له حياة إلّا ببارد رطب، فكان الماء فقال:

[1] ق: "يليق" وهناك إشارة تغيير لحرف القاف، وفي الهامش بقلم الأصل: "يلين" مع كلمة "صح"
[2] ص ٨٥
[3] [الأنبياء : ٣٠]
[4] ثابتة في الهامش بقلم الأصل، وكانت في ق: "ضد" وفوقها إشارة الشطب

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ وينظرون في قولنا: ﴿مِنَ الْمَاءِ﴾؛ فيعلمون طبع الماء، وأثره، وفيمن يؤثّر؟، وماذا يدفع به؟ فَيُعلم أنّ العالَم موصوفٌ بنقيض ما يقتضيه الماء، فيحكم عليه به. فيعلم[1] الناظر، من طبع الدواء، ما يقابل به طبعَ المرض الذي نزل بهذا المريض، فنفّس الرحمنُ عنه ما كان يجده هذا المريض، فهذا من نفَس الرحمن.

فالأرزاق كلّها عند المحقّق أدوية، لأنّ العالَم كلّه يخاف التلف على نفسه، لأنّ عينه ظهر عن عدم، وقد تعشّق بالوجود. فإذا قام به، من يمكن عنده، إذا غلب عليه أن يلحقه بالعدم، سارع إلى طلب ما يكون به بقاؤه، وإزالة حكم مرضِه، أو توقّع مرضه، فذلك رزقه الذي يحيا به، ودواؤه الذي فيه شفاؤه، أيّ نوع كان في الشخصيات، وكلّ ما يقبل النموّ فهو نبات، والذي يَنْمى[2] به هو رِزْقُه.

ثمّ إنّ الرزق على نوعين، في الميزان الموضوع في العالم لإقامة العدل، وهو الشرع: النوع الواحد يسمّى حراما، والنوع الآخر يسمّى حلالا، وهو ﴿بَقِيَّتُ اللَّهِ﴾ الذي جاء نصّها في القرآن. قال -تعالى-: ﴿بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[3]. فهذه هي التي بقيت للمؤمنين من قوله: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[4]. والإيمان لا يقع إلّا[5] بالشرع، وجاء هذا القول في قصّة "شعيب"، صاحب الميزان والمكيال. فهذا عِلم مستفاد من الإعلام الإلهيّ. و"الرزّاق" هو الذي بيده هذا المفتاح.

فرزق الله، عند بعض[6] العلماء، (هو) جميع ما يقع به التغذّي من حلال وحرام، فإنّ الله يقول: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[7] وهو ظاهرٌ لا نصّ، وقال: ﴿فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ﴾[8] ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[1]. وقد نهانا عن التغذّي بالحرام.

[1] ص ٨٥ب
[2] كتب فوقها بقلم آخر: "ينمو" وهي بنفس المعنى
[3] [هود : ٨٦]
[4] [البقرة : ٢٩]
[5] "إلا" من هـ، س، ولم ترد في ق
[6] ص ٨٦
[7] [هود : ٦]
[8] [هود : ٦٤]

فلو كان رزق الله في الحرام، ما نهانا عنه. فإذَنْ ما هو الحرام رزقُ الله، وإنما هو رزقٌ. ورزق الله هو الحلال، وهو ﴿بَقِيَّتُ اللَّهِ﴾ التي أبقاها لنا، بعد وقوع التحجير وتحريم بعض الأرزاق علينا.

ولتعلم، من جهة الحقيقة، أنّ الخطاب ليس متعلّقه إلّا فعل المكلَّف، لا عين الشيء الممنوع التصرّف فيه. فالكلّ رزق الله، والمتناوِل هو المحجور عليه، لا المتناوَل -بفتح الواو- فإنّ "الرزّاق" لا يعطيك إلّا رزقك وما يعطي "الرزّاق" لا يُطْعَن فيه، فلهذا علّق الذمّ بفعل المكلَّف، لا بالعين التي حجر عليه تناوُلَها؛ فإنّ المالك لها لم يُحجر عليه تناولها، والحرام لا يُملَك. وهذه مسألة طال الخبط فيها بين علماء الرسوم.

وأمّا قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا﴾[2] مَنِ العامِلُ في الحال؟ فظاهر الشرع يعطي أنّ العامل: ﴿رَزَقَكُمُ﴾ فإنّ "مِن" هنا في قوله: ﴿مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ للتبيين لا للتبعيض، فإنّه لا فائدة للتبعيض، فإنّ التبعيض محقَّق مدرَك ببديهة العقل، لأنّه ليس في الوُسْع العاديّ أكلُ الرزق[3] كلّه. وإذا كانت للتبيين، وهي متعلّقة بـ"كُلُوا" فبيَّن أنّ رزق الله هو الحلال الطيّب. فإن أكَل ما حرّم عليه، فما أكل رزقَ الله.

فدبِّر، وانظر ما به حياتك، فذلك رزقك ولا بدّ؛ ولا يصحّ فيه تحجير. وسَواء كان في مِلك الغير أو لم يكن. وهذه إشارة في تخليص المسألة، وهي التي يطلبها الاسم "الرزّاق". فإنّ المضطرَّ لا حجر عليه. وما عدا المضطرّ، فما تناولَ الرزق لبقاء الحياة عليه، وإنما تناوله للنعيم به. وليس الرزق إلّا ما تبقى به حياته عليه. فقد نبّهتُ خاطِرَك إلى فيصلٍ لا يمكن ردُّه من أحد من علماء الشريعة، فإنّ الله يقول: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾[4] بعد التحجير، وقال: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[5] وذلك هو الرزق الذي نحن بصدده، وهو الذي يعطيه "الرزّاق". جعلنا الله

---

١ [البقرة : ٢١٢]
٢ [النحل : ١١٤]
٣ ص ٨٦ب
٤ [البقرة : ١٧٣]
٥ [الأنعام : ١١٩]

من المرزوقين الذين[1] لا يكونون أرزاقا؛ فإنّ الله أنبتنا من الأرض نباتا.

* * *

وَصْلٌ: (الحركات في النبات)

ثمّ اعلم أنّ الحركات في النبات على ثلاثة أقسام، وأنّ الرأس من النبات هو الذي يطلب الحركات، فحيثما توجَّه من الجهات نُسِب إليها، فإذا قابل غيرَها كان نكسا في حقّه. ثمّ اعتبر العلماءُ الجهات بوجود الإنسان، وجعلوا الاستقامة في[2] نشأته، وحركته إلى جهة رأسه، فسمّوا حركته مستقيمة. وكلّ نبات إنما يتحرّك إلى جهة رأسِه، فكلُّ حركة تقابل حركة الإنسان على سَمْتِها تُسمّى منكوسة، وذلك حركة الأشجار. وإذا كانت الحركة بينهما، يقابل المتحرِّك برأسه الأُفُق، كانت حركته أُفقيّة. فالنبات الذي لا حِسَّ له، وله النموّ؛ حركته كلّها منكوسة. بخلاف شجر الجنّة، فإنّ حركة نبات الجنّة مستقيمة، لظهور حياتها؛ فإنّها الدار الحيوان.

والنبات الذي له حِسٌّ على قسمين: منه ما له الحركة المستقيمة كالإنسان، ومنه من له الحركة الأفقيّة كالحيوان، وبينهما وسائط؛ فيكون أوّل الإنسان وآخر الحيوان. فلا يقوى قوّة الإنسان، ولا يبقى عليه حكم الحيوان: كالقرد والنسناس. كما بين الحيوان والنبات وسط مثل النخلة. كما بين المعدن والنبات وسط مثل الكمأة[3]؛ فحركة النبات منكوسة. ومنها مخلّقة وغير مخلّقة؛ فالمخلّقة تسمّى شجرا، وهو كلّ نبات قام على ساق. وغير المخلّقة يسمّى نجما، وهو كلُّ نبات لم يقم على ساق، بل له الطلوع والظهور على وجه الأرض خاصّة. وهو قوله -تعالى-: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾[4] أي ما قام على ساق من النبات، وما لم يقم على ساق. فتمامُ الخلق في[5] النبات القيامُ على ساق، فلذلك كان النجم غير مخلّق. كما جاء في خلْق الإنسان ومَن خُلِق من نطفة في قوله -تعالى-: ﴿ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾[6] ويدخل الكلّ في حكم:

---

١ ق: الذي
٢ ص ٨٧
٣ الكَمْأة: نَباتٌ يَخْرُجُ من الأرض كما يَخْرُجُ الفُطْرُ، الواحِدُ كَمْءٌ
٤ [الرحمن : ٦]
٥ ص ٨٧ب
٦ [الحج : ٥]

﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[1] فأعطى غير المخلّقة خلقها، كما أعطى المخلّقة خلقها. كما أنّه من كمال الوجود، وجود النقص فيه.

ولمّا حكم العلماء على حركة النبات على ما قرّرناه من الانتكاس، ما وفّوا النظر حقّه، بل حركته عندنا مستقيمة. فإنّه ما تحرّك إلّا للنمو، وما تحرّك حيوان ولا إنسان هذه الحركة، التي لنموّه، إلّا من كونه نباتا. ولا يقال في النبات إنّه مختلف الحركات، من حيث هو نبات، وإنما تختلف الحركات إذا[2] كانت لغير النموّ؛ مثل الحركات في الجهات. فإنّ الحركات في الجهات، من المتحرّك، إنما ذلك نِسبة إرادة التحرّك لذلك الجسم من المحرّك. وقد يكون المحرِّكُ عينَ المتحرِّك، مثل حركة الاختيار. وقد تكون الحركة في المتحرّك عن متحرّك آخر، ولذلك الآخَر آخَرُ، حتى ينتهي إلى المحرِّك أو المتحرّك بالقصد لما ظهر من هذه الحركات. وأمّا الحركة للزيادة في الأجسام، فمن كون الجسم نباتا، في حيوان كان أو في غيره، فهي حركة واحدة، وهي حركة من أصل البزرة التي عنها ظهر الجسم بحركة[3] النماء؛ فيتّسع في الجهات كلّها بحسب ما يعطيه الإمداد في تلك الجهة: فقد تكون حركته إلى جهة اليمين، تعطي نموًّا أقلّ من حركته إلى الفوق، وكذلك ما بقي.

وقد أخبر النبيّ ﷺ أنّ «النشأة تقوم على عجب الذّنَب» فإذا أظهرت الرِّجل، والساق، والفخذ، والمقعدة؛ فعن حركة منكوسة، وما ظهر من عجب الذنب إلى وجود الرأس؛ فعن حركة مستقيمة، وما ظهر في الاتّساع عن جهة اليمين والشمال والخلف والأمام؛ فعن حركة أفقيّة. وكلّ ذلك عندنا حركة مستقيمة. وإنما الحركة المنكوسة عندنا (هي) كلّ حركة في متحرّك يكون بخلاف ما يقتضيه طبعه، وذلك لا يكون إلّا في الحركة القهريّة، لا في الحركة الطبيعيّة.

فإذا تحرّك كلّ جسم نحو أَعظُمه فتلك حركته الطبيعيّة المستقيمة، كحركة اللهب نحو الأثير، وجسم الحجر نحو الأرض. فإذا تحرّك الجسم الناريّ نحو الأرض والسفل، وتحرّك الحجر نحو

١ [طه : ٥٠]
٢ ق: "بما" وعليها إشارة الشطب، وفوقها "إذا"
٣ ص ٨٨

العلوّ؛ كانت الحركة منكوسة، وهي الحركة القسريّة. فإذا انتهى النموّ في الجسم بحيث أن لا يقبله الجسم من الوجه الذي لا يقبله، ثمّ تحرّك ذلك الجسم في ذلك الوجه؛ فما حركته حركة إنبات ونموّ: كالجسم الذي قد تناهي في الطول إلى غايته فيه على[1] التعيين، فما له حركة نموّ في تلك الجهة، فإذا تحرّك إلى جهة الطول؛ تحرّك بكلّه، لا للطول، بل للانتقال من مكانه إلى مكان الطول، سفلا أو علوا.

وانظر فيما حرّرناه في حركة النبات، في أنها ليست بحركة منكوسة، فإنّ البزرة تمدّ فروعا إلى جهة الفوق، وتمدّ فروعا إلى جهة التحت، وغذاؤها؛ ليس أخذ النبات له من الفروع التي في التحت المسمّاة أصولا، وإنما أخذ النبات الغذاء من البزرة التي ظهرت عنها هذه الفروع، ولهذا يحصل اليبس في بعض فروع التحت، كما يحصل في الفروع الظاهرة الحاملة الورقَ والثمر، مع وجود النموّ والحياة في هذه[2] الفروع، كما ينقسم الدم من الكبد في العروق إلى سائر الأعضاء علوا وسفلا.

فالذي ينبغي أن يقال في الحركات المعنويّة والحسّيّة: إنها ثلاث حركات: حركة من الوسط، وهي التي تعطي ما ظهر عن الأصل الذي منه[3] تنشأ الأجسام الطبيعيّة، وحركة إلى الوسط وهي الإمداد الإلهيّ، وحركة في الوسط وهي ما به بقاء عين الأصل. وما من نبات إلّا وهو دواء وداء، أي فيه منفعة ومضرّة بحسب قبول الأمزجة البدنيّة، وما هي عليه من الاستعداد؛ فيكون مضرًّا لبعض الأمزجة، عين[4] ما هو نافع لمزاج غيرها، فلو كان لعينه لم يختلف حكمه، وإنما كان للقابل، والقابل نبات، كما هو نبات، فما أثّر، بضرره ولا نفعه، إلّا في نفسه من كونه نباتا، وإن كثرت أشخاصه وتميّزتْ بالشخصيّة. وإنما نبّهنا، بهذا، على أعيان أشخاص العالم، وما أثّر بعضه في بعضه، والعين واحدة بالحدّ الذاتي، كثير بالصور العرَضيّ. وقد أعلمتُك في غير موضع مَن هو عين العالَم الظاهر، وأنّه غير متغيّر الجوهر، ولمن هو الحكم الذي ظهر به التغيير

١ ص ٨٨ب
٢ كتب فوقها: "باقي"
٣ ق: "فيه" وكتب فوقها: "منه"
٤ ص ٨٩

في هذه العين، وأنّه مثل ظهور التغيير في صور المرائي، لتغيير هيئات المرائي، وقد يكون لتغيّر المتجلّيات في أنفسها، والمرآة محلّ ظهور ذلك لعين[1] الرائي. فالعماء، الذي هو النفَس الإلهيّ، هو القابل لهذه الصور كلّها، فاعلم ذلك ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

الفصل الرابع والثلاثون
في الاسم الإلهيّ "المذِل"، وتوجّهه على إيجاد الحيوان، وله من الحروف الذال المعجمة، ومن المنازل سعد السعود

قال[3] -تعالى-: ﴿وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ﴾[4] وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾[5] فدخل الحيوان في ذلك. وهذا حكم الاسم المذلّ في العالَم بالتسخير، حتى في المسخّر له جعل الله بعضه مسخَّرًا لبعض من الاسم "المذِل" فإنّ أصل الكلّ مخلوق من الأرض، وهي الذلول بالجعل الإلهيّ، كما هي العزيزة بالأصالة. وجعل علّة تسخير بعضها لبعض، مع كون العالَم مسخَّرًا لنا، رفعةَ بعضِنا على بعض بالدرجة التي يحتاج إليها المسخَّر -المفعول- قال -تعالى-: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾[6].

فاعلم -أيّدك الله بروح منه- أنّني ما أتكلّم في هذه الموجودات في هذا النفَس الإلهيّ، إلّا من حيث حكم[7] الاسم الإلهيّ، الذي أذكره مع ذلك الموجود من العالم خاصة، وبعض ما له فيه من الأثر. فاعلم أنّ التسخير قد يكون إذلالا، وقد يكون للقيام بما يحتاج إليه ذلك المسخَّر له بالحال. وهذا الفُرقان بين التسخيرين بما تعطيه حقيقة المسخَّر والمسخَّر له. فالعبد، الذي هو الإنسان، مسخَّر لِفرسه ودابّته؛ فينظر منها في سقيها، وعلفها، وتفقّد أحوالها مما فيه صلاحها

١ رسمها يحتمل قراءتها: العين
٢ [الأحزاب : ٤]
٣ ص ٨٩ب
٤ [يس : ٧٢]
٥ [الجاثية : ١٣]
٦ [الزخرف : ٣٢]
٧ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب

وصحّتها وحياتها. وهي مسخّرة له، بطريق الإذلال، لحمل أثقاله، وركوبه، واستخدامه[1] إيّاها في مصالحه. وهكذا في النوع الإنسانيّ، برفع الدرجات بينهم؛ فبالدرجة يسخّر بعضهم بعضا: فتقتضي درجة الملِك أن يسخِّر رعيّته، فيما يريده، بطريق الإذلال، للقيام بمصالحه لافتقاره إلى ذلك، وتقتضي درجة الرعايا والسُّوقة أن تسخِّر الملِك في حفظها، والذبّ عنها، وقتال عدوّها، والحكم فيما يقع بينها من المخاصمات وطلب الحقوق. فهذه سخرية قيام لا سخرية إذلال، اقتضتها درجة السوقة ودرجة الملِك. والمذِل من الأسماء هو الحاكم في الطرفين.

ثمّ يأتي الكشف، في هذه المسألة، بأمر عجيب ينطق به القرآن ويشهده العيان، فقال: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾[2] وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ وقال لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ﴾[3] فإنّه في الأرض، وهو في السماء، وهو في الصخرة، ومعنا أينما كنّا. فإنّ الخالق لا يفارق المخلوق، والمذِلّ لا يفارق الإذلال، إذ لو فارقه لفارقه هذا الوصف، وزال ذلك الاسم. وقال -تعالى-: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[4] أي يتذلّلوا إليّ، ولا يتذلّلون إليّ إلّا حتى يعرفوا مكانتي وعزّتي. فخلقهم بالاسم "المذِلّ"[5] لأنّه خلقهم لعبادته، ووصف نفسه بأنّه القيّوم القائم على كلّ نفس بما كسبت وقال: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾[6] فوصف نفسه بأنّه يحفظ ما في السماوات وما في الأرض. فبالدرجة يكون حافظا لما يطلبه العالَم من حفظ الوجود عليه، وبالدرجة يكون العالَم محفوظا له.

فإذا علمت أنّ السيّد يسخِّر عبده بالدرجة، والعبد يسخِّر سيّده بالحال. وما يفعل ذلك السيّد للعبد بطريق الجبر من العبد والإذلال؛ وإنما يفعله لثبوت سيادته عليه؛ فما سخّره للعبد إلّا حظٌّ نفسه. ألا ترى أنّه يزول عن السيّد اسم السيّد إذا باع عبده أو هلك (هذا العبد)؟

١ ص ٩٠
٢ [الأنعام : ٣]
٣ [لقمان : ١٦]
٤ [الذاريات : ٥٦]
٥ ص ٩٠ب
٦ [البقرة : ٢٥٥]

فانظر في حكم هذا الاسم ما أعجبه! وإنما اختصّ بالحيوان لظهور حكم القصد فيه، ولأنّه مستعدّ للإباية لما هو عليه من الإرادة، فلمّا توجّه عليه الاسم "المذلّ" صار حكمه تحت حكم مَن لا إرادة له ولا قدرة، لما تعطي هاتان الصفتان من العزّة، لمن قامتا به: فأَصحبَ اللهُ مَن شاء صفة الافتقار والفاقة والحاجة، فذَلّ لكلّ ذلول يرى أنّ له عنده حاجة، يَفتقر إليه فيها، ويَنحطّ عن رتبة عزّه بسببها. فربط الله الوجود على هذا، وكانَ به صلاح العالم.

فليس في الأسماء من أعطى الصلاح العام في العالم، ولا مَن له حكمٌ في[1] الحضرة الإلهيّة مثل هذا الاسم "المذلّ" فهو ساري الحكم دائمًا في الدنيا والآخرة. فمن أقامه الحقُّ من العارفين في مشاهدته، وتجلّى له فيه ومنه، فلا يكون في عباد الله أسعد منه بالله، ولا أعلم منه بأسرار الله على الكشف. وهذا القدر من الإيماء، في هذا الفصل، كافٍ في علم التسخير الإلهيّ والكونيّ، فإنّه أَلحقَ السيّدَ بالعبيد، وألحقَ العبيدَ بالسيّد ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

الفصل الخامس والثلاثون
في الاسم الإلهيّ "القويّ" وتوجّهه على إيجاد الملائكة،
وله من الحروف حرفُ الفاء، ومن المنازل المقدّرة سعد الأخبية

قال الله -تعالى-: ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ﴾ وقال في الملائكة: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[3] وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[4] و﴿إِلَّا مَا آتَاهَا﴾[5] والأمر تكليف. فظهرت القوّة في الملائكة بإمداد الاسم "القويّ"، فإنّه بقوّته أمدّهم. وليس في العالم المخلوق أعظم قوّة من المَرأة لِسِرٍّ لا يعرفه إلّا من عرف فِيمَ وُجد العالَم؟ وبأيّ حركة أوجده الحقّ -تعالى-؟ وأنّه عن مقدّمتين، فإنّه نتيجة، والناكح طالب، والطالب مفتقِر، والمنكوح مطلوب، والمطلوب له عزّة

١ ص ٩١
٢ [الأحزاب : ٤]
٣ [التحريم : ٦]
٤ [البقرة : ٢٨٦]
٥ [الطلاق : ٧]

الافتقار إليه[1]، والشهوة غالبة.

فقد بان لك محلّ المرأة من الموجودات، وما الذي ينظر إليها من الحضرة الإلهيّة، وبماذا كانت ظاهرة القوّة. وقد نبّه الله على ما خصَّها به من القوّة، في قوله في حقّ عائشة وحفصة: ﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ﴾ أي تتعاونا عليه ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ﴾ أي ناصره ﴿وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾[2]. هذا كلّه في مقاواة امرأتين. وما ذَكر إلّا الأقوياء الذين لهم الشدّة والقوّة، فإنّ "صالح المؤمنين" يفعل بالهمّة، وهو أقوى الفعل. فإن فهمتَ فقد رميت بك على الطريق. فأنزل الملائكة بعد ذِكْره نفسه، وجبريل وصالح المؤمنين منزلة المعِينين، ولا قوّة إلّا بالله. فدلّ أنّ نظر الاسم "القويّ" إلى الملائكة أقوى، في وجود القوّة فيهم من غيرهم؛ فإنّه منه أوجدهم. فمَن يستعان به فهو فيما يستعان به أقوى ممن يستعين به.

فكلّ ملَك خلقه الله مِن أنفاس النساء هو أقوى الملائكة؛ فإنّه من نفَس الأقوى. فتوجُّه الاسم الإلهيّ "القويّ" في وجود القوّة على إيجاد ملائكة أنفاس النساء أعطى (=أنسب) للقوّة فيهم من سائر الملائكة.

وإنما اختصّت الملائكة بالقوّة لأنّها أنوار، وأقوى من النور فلا يكون، لأنّ له الظهور، وبه الظهور، وكلّ شيء مفتقِر إلى الظهور، ولا[3] ظهور له إلّا بالنور في العالَم الأعلى والأسفل. قال -تعالى-: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[4] وقيل إنّ رسول الله ﷺ لمّا قيل له: أرأيت ربّك؟ فقال ﷺ: «نُورٌ أَنَّى أَراه» وقال: «لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه»، والسُبُحاتُ الأنوارُ، فهي المظهرة للأشياء والمُفنية لها. ولمّا كان الظلّ لا يثبت للنور، والعالَم ظِلٌّ، والحقُّ نورٌ، فلهذا يُفْنِي العالَمَ عن نفسِه عند التجلّي، فإنّ التجلّي نورٌ، وشهودَ النفْسِ ظِلٌّ. فيفنى الناظر المتجلَّى له عن شهود نفسه عند رؤية الله. فإذا أرسل الحجاب ظهر الظلُّ،

١ ص ٩١ب
٢ [التحريم : ٤]
٣ ص ٩٢
٤ [النور : ٣٥]

ووقع التلذّذ بالشاهد.

وهذا الفصل فيه علم عظيم لا يمكن أن ينقال، ولا سِرّه أن يذاع. مَن عَلِمَهُ عَلِمَ صدور العالَم عِلْمَ كيفيّة ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

* * *

الفصل السادس والثلاثون
في الاسم الإلهيّ "اللطيف"، وتوجّهه على إيجاد الجنّ،
وله من الحروف حرف الباء -المعجمة بواحدة- ومن المنازل المقدَّم من الدالي

قال الله -تعالى- في الجانّ: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾[2] فوصفهم[3] باللطافة، وخلقهم الله من مارج من نار، والمرْجُ الاختلاطُ؛ فهم من نار مركّبة فيها رطوبة المواد. ولهذا يظهر لها لهبٌ، وهو اشتعال الهواء، فهو حارّ رطبٌ. والشياطين من الجنّ هم الأشقياء المبعدون من رحمة الله منهم خاصة. والسعداء بقي عليهم اسم الجنّ، وهم خلقٌ بين الملائكة والبشر، الذي هو الإنسان.

وهو (أي الشيطان) عنصريّ، ولهذا تكبّر. فلو كان طبيعيّا خالصا من غير حكم العنصر، ما تكبّر، وكان مثل الملائكة. وهو برزخيّ النشأة؛ له وجهٌ إلى الأرواح النوريّة بلطافة النار منه؛ فله الحجاب والتشكّل، وله وَجْهٌ إلينا، به كان عنصريّا ومارجا. فأعطاه الاسم اللطيف أنّه «يجري من ابن آدم مجرى الدم» ولا يُشعر به. ولولا تنبيه الشارع على لَمّة الشيطان ووسوسته في صدور الناس، ما علم غير أهل الكشف، أنّ ثمّ شيطانا.

ومن حكم هذا الاسم "اللطيف" في الشياطين من الجنّ قوله -تعالى- لإبليس: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ

١ [الأحزاب : ٤]
٢ [الأعراف : ٢٧]
٣ ص ٩٢ب

وَعِدْهُمْ﴾[1] قال إبليس: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[2] يعني الذين اصطنعهم الحقُّ لنفسه. فجعل، مِن لطفه، لإبليس متعلّقا يتعلّق به في موطن خاصّ، يعرفه العارفون بالله. ثمّ[3] أخبر الله أنّ الشيطان يعدهم الفقر لقوله -تعالى-: ﴿وَعِدْهُمْ﴾ فأَدْرَج الرحمة من حيث لا يشعر بها، ولو شعر إبليس بهذا الاستدراج الرحماني ما طلب الرحمة من عين المنّة، ولكن حجبَتْه قرائن الأحوال عن اعتبار الحقّ صفة الأمر الإلهيّ.

فالاسم "اللطيف" أورث الجانّ الاستتار عن أعين الناس، فلا تدركهم الأبصار إلّا إذا تجسّدوا. وجعل سماعَهم القرآنَ، إذا تُلي عليهم، أحسن من سماع الإنس، فإنّ الإنسان وُجِد عن الاسم "الجامع"، فما انفرد بخلقه الاسم "اللطيف" الإلهيّ دون مقابله من الأسماء. فلمّا تلا عليهم رسول الله ﷺ سورة الرحمن، فما قال في آية منها: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ إلّا قالت الجنّ: «ولا بشيء من آلائك ربّنا نكذّب» ثمّ تلاها بعد ذلك ﷺ على الإنس من أصحابه، فلم يظهر منهم من القول، عند التلاوة، ما ظهر من الجنّ. فقال ﷺ لأصحابه: «إنّي تلوت هذه السورة على الجنّ فكانوا أحسن استماع لها منكم» وذكر الحديث.

ويقول الله ﷻ آمرا: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾[4] وأخبر عن الجنّ فقال: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ. قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ. يَا[5] قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[6]. وما قال الله، ولا روي عن أحد من الإنس، أنّه قال مثل هذا القول. فأثّر فيهم الاسم "اللطيف" هذه الآثار في المؤمنين منهم، والشياطين.

١ [الإسراء : ٦٤]
٢ [ص : ٨٢، ٨٣]
٣ ص ٩٣
٤ [الأعراف : ٢٠٤]
٥ ص ٩٣ب
٦ [الأحقاف : ٢٩ - ٣١]

وهل حكي عن أحد من كفّار الإنس قولٌ مثل قول إبليس، وهو قوله: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[1] لمّا قال الله له: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾[2] فقطع يأسه منهم أن يكون له عليهم سلطانٌ وحُكمٌ. فهم المعصومون والمحفوظون، في الباطن وفي الظاهر، من الوقوع عن قصد انتهاك حرمة الله. فخواطر المعصومين والمحفوظين كلّها ما بين ربّانيّة أو ملكيّة أو نفسيّة. وعلامة ذلك عند المعصوم أنّه لا يجد تردّدا في أداء الواجب بين فِعله وتركه، ويجد التردّد بين المندوب والمكروه، ولا في ترك واجب، تَرْكُهُ لا يجد فيه التردّد، لأنّ التردّد في مثل هذين هو من خاطر الشيطان. فمن وجد من نفسه هذه العلامة عَلِمَ أنّه معصوم.

فقوله: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ﴾ عن تخلّق من قوله: ﴿بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ والتزيين الذي جاء به من قوله: ﴿وَعِدْهُمْ﴾ فإنّه يتضمّنه. فما خرج في أفعاله في العباد عن الأمر "اللطيف" الذي تجعله قرائن الأحوال وعيدا وتهديدا، وللظاهر تعلّق بالحكم لاستواء الرحمن على العرش، واتّساع الرحمة[3] وعمومها، حيث لم تُبقِ شيئا إلّا حكمتْ عليه، ومن حكمها كان قوله: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ﴾[4] الآيات. فتدبّر -يا وليّ- حكم هذا الاسم في الجانّ: مؤمنهم وكافرهم. إن لم تكن من أهل الكشف والوجود فتتبّع ما ذكر الله في القرآن من أخبارهم، وحكايات أفعالهم وأقوالهم؛ مؤمنهم وكافرهم.

ومن أثر الاسم "اللطيف" لطف إبليس في آدم، في قوله: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى﴾[5] فَصدَقه وهو الكذوب، ولم يكن كذبه إلّا في قوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾[6] ثمّ علّل فقال: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ﴾ فجمع بين الجهل والكذب، فإنّه ما هو خير منه: لا عند الله، ولا في النشأة. وفضّل بين الأركان، ولا فضل بينها في الحقائق. فتلطّف (إبليس) في الإغواء تلطّف

١ [الحجر: ٣٩، ٤٠]
٢ [الحجر: ٤٢]
٣ ص ٩٤
٤ [الإسراء: ٦٤]
٥ [طه: ١٢٠]
٦ [الأعراف: ١٢]

المستدرج في الاستدراج، والماكر في المكر، والخادع في الخداع.

إنّ اللّطِيفَ مِنَ الأَسْمَاءِ مَعْلُومُ ... وَلُطْفُهُ ظَاهِرٌ فِي الخَلْقِ[1] مَوْسُومُ
هُوَ اللّطِيفُ فَمَا يَبْدُو لِنَاظِرِنا ... وَكَيْفَ يُدْرِكُ لُطْفَ الذَّاتِ مَعْدُومُ
لُطْفُ اللّطِيفِ بِنا نَعْتٌ لَهُ وَلَنَا ... فَاللّطْفُ فِي عَيْنِهِ عَلَيْهِ مَحْكُومُ

ثمّ[2] اعلم أنّ نِسبة الأرواح الناريّة في الصورة الجرميّة، أقرب مناسبة للتجلّي الإلهيّ في الصور المشهودة للعين، من الجسم الإنسانيّ. وما قرب من النِّسب إلى ذلك الجناب، كان أقوى في اللطافة من الأبعد. فلا تزال صورة الروح الناريّ مجهولة عند البشر، لا تُعلم إلّا بإعلامٍ إلهيّ، فإنّه إعلامٌ لا يدخله ما يخرجه عن الصدق، وكذلك إعلام الأرواح الملكيّة. وأمّا لو وقع الإعلام من الجنّ، لم نثق به، لأنّه عنصريّ الأصل. وكلّ موجود عنصريّ (فهو) يقبل الاستحالة مثل أصله، والموجود عن الطبيعة، من غير وساطة، لا يقبل الاستحالة؛ فلهذا لا يدخل أخباره الكذب؛ فلطافته أَخفتْه حتى جُهلت صورتُه.

فإن قلت: فالأرواح الملكيّة جعلتَ لها الاسم الإلهيّ "القويّ" مع وجود هذا اللطف فيها[3] من الاسم الإلهيّ "اللطيف" قلنا: صدقت، لتعلم أنّي ما قصدت الاسم الإلهيّ المعيّن في إيجاد صنف من أصناف الممكنات إلّا لكون ذلك الاسم هو الأغلب عليه، وحكمه أمضى فيه، مع أنّه ما من ممكن يوجد إلّا وللأسماء الإلهيّة المتعلّقة بالأكوان فيه أثر، لكن بعضها أقوى من بعض في ذلك الممكن المعيّن، وأكثر حكما فيه؛ فلهذا ننسُبه إليه. كما نسَبت يوم السبت لصاحب السماء السابعة، والأحد لصاحب السماء الرابعة، وهكذا كلّ يوم لصاحب[4] سماء. ومع هذا فلكلّ صاحب سماء في كلّ يوم حكمٌ وأثر، لكن صاحب اليوم الذي ننسبه إليه أكثر حكما وأقواه فيه

١ س، وهامش ق: بالخلق
٢ ص ٩٤ب
٣ ق: فيها
٤ ص ٩٥

من غيره. فاعلم هذا ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

* * *

الفصل السابع والثلاثون
في الاسم الإلهيّ "الجامع"، وتوجّهه على إيجاد الإنسان، وله من الحروف حرف الميم، وله من المنازل المقدّرة الفرع المؤخّر

الاسم "الجامع" هو "الله" ولهذا جمع الله لنشأة جسد آدم بين يديه، فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[2] وأمّا خَلْقُ الله السماءَ بأَيْد، فتلك القوّة، فإنّ الأَيد القوّة. قال -تعالى-: ﴿دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ﴾[3] أي صاحب القوّة، ما هو جمع يَدٍ. وقد جاء في حديث آدم قوله: «اخترت يمين ربّي وكلتا يدي ربّي يمين مباركة».

فلمّا أراد الله كمال هذه النشأة الإنسانيّة، جمع لها بين يديه، وأعطاها جميع حقائق العالَم، وتجلّى لها في الأسماء كلّها: فحازت الصورةَ الإلهيّة والصورةَ الكونيّة. وجعلها روحا للعالَم، وجعل أصناف العالم له كالأعضاء من الجسم للروح المدبّر له؛ فلو فارق العالَمَ هذا الإنسانُ مات العالَمُ. كما أنّه إذا[4] فارق منه ما فارق، كان فراقه لذلك الصنف من العالم كالخَدَر لبعض الجوارح من الجسم، فتتعطّل تلك الجارحة لكون الروح الحسّاس النامي فارقها، كما تتعطّل الدنيا بمفارقة الإنسان. فالدار الدنيا جارحة من جوارح جسد العالَم الذي الإنسان روحه. فلمّا كان له هذا الاسم "الجامع" قابَل الحضرتين بذاته، فصحّت له الخلافة، وتدبير العالم وتفصيله. فإذا لم يحز إنسان رتبة الكمال فهو حيوان تشبه صورته الظاهرة صورة الإنسان.

وكلامنا في الإنسان الكامل، فإنّ الله ما خلق أوّلا من هذا النوع إلّا الكامل، وهو آدم عليه السلام. ثمّ أبان الحقّ عن مرتبة الكمال لهذا النوع، فمَن حازها منه فهو الإنسان الذي أريده. ومَن

١ [الأحزاب : ٤]
٢ [ص : ٧٥]
٣ [ص : ١٧]
٤ ص ٩٥ب

نزل عن تلك الرتبة فعنده من الإنسانيّة بحسب ما تبقّى له. وليس في الموجودات مَن وَسِعَ الحقّ سِوَاه، وما وسعه إلّا بقبول الصورة؛ فهو مجلى[1] الحقّ، والحقّ مجلى حقائق العالَم بروحه، الذي هو الإنسان. وأُعْطِي "المؤخَّر" لأنّه آخر نوع ظهر. فأوّليّته حقّ وآخريّته خلق. فهو الأوّل مِن حيث الصورة الإلهيّة، والآخر من حيث الصورة الكونيّة. و(هو) الظاهر بالصورتين، والباطن عن الصورة الكونيّة بما عنده من الصورة الإلهيّة.

وقد ظهر حكم هذا في عدَم علم الملائكة بمنزلته، مع كون الله قد[2] قال لهم: إنّه خليفة، فكيف بهم لو لم يقل لهم ذلك؟ فلم يكن ذلك إلّا لبطونه عن الملائكة، وهم من العالَم الأعلى: العالِم بما في الآخرة وبعض الأُولَى. فإنّهم لو علموا ما يكون في الأُولَى، ما جهلوا رتبة آدم عليه السلام مع التعريف، وما عرفه من العالَم إلّا اللوح والقلم، وهم العالون، ولا يتمكن لهم إنكاره، والقلم قد سطّره، واللوح قد حواه. فإنّ القلم لمّا سطّره سطّر رتبته، وما يكون منه. واللوح قد عَلِمَ عِلْمَ ذوقٍ ما خطّه القلم فيه. قال الله -تعالى- لإبليس: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾[3] على طريق استفهام التقرير، بما هو به عالم، ليقيم شهادته على نفسه، بما ينطق به. فقال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾[4] فاستكبر عليه، لا على أمر الله، وما كان من العالين. فأخذه الله بقوله: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[5] نعمةَ الله عليه حين أمره بالسجود لآدم، وألحقه بالملأ الأعلى في الخطاب بذلك. فحرمه الله لشؤم النشأة العنصريّة.

ولولا أنّ الله -تعالى- جمع لآدم في خلقه بين يديه، فحاز الصورتين، وإلّا كان من جملة الحيوان الذي يمشي على رجليه. ولهذا قال ﷺ: «كمل من الرجال كثيرون ولم يكمل من النساء إلّا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران». فالكمّل هم الخلائف.

١ هناك تصحيف بسيط يقترب من قراءتها: تجلي
٢ ص ٩٦
٣ [ص : ٧٥]
٤ [ص : ٧٦]
٥ [البقرة : ٣٤]

واستخدم الله له العالَم كلّه[1]؛ فما من حقيقة صُوَرِيّة في العالم الأعلى والأسفل إلّا وهي ناظرة إليه، نظرَ كمالٍ، أمينة على سِرٍّ أودعها اللهُ إيّاه، لتوصله إليه. وقولي: صوَريّة، أي لها صورة معيّنة[2] في العالَم تحوز مكانها ومكانتَها. وهذا القدر من الإشارة إلى حكم هذا الاسم الإلهيّ "الجامع" في هذا النوع كافٍ في حصول الغرض من نفَس الرحمن، فإنّه حاز العلماء كلّه. ولهذا كان له حرف الميم، من حيث صورته، وهو آخر الحروف، وليس بعده إلّا الواو الذي هو للمراتب، فيدخل فيه الحقُّ والخَلق لعموم الرتبة، فلنذكرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وأيّ اسم لها فنقول:

* * *

الفصل الثامن والثلاثون

في الاسم الإلهي "رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ، ذي العَرْشِ"، وتوجّهه على تعيين المراتب لا علَى إيجادها؛ لأنّها نِسَبٌ لا تتّصف بالوجود، إذ لا عين لها. ولها من الحروف حرف الواو، ومن المنازل المقدّرة: الرِّشا، وهو الحبل الذي للفَرْغ[3]، وهذه صورته في الهامش:

الحبل

الدلو

اعلم[4] أنّ المراتب كلّها إلهيّة بالأصالة، وظهرت أحكامها في الكون، وأعلى رتبة إلهيّة ظهرت في الإنسان الكامل. فأعلى الرتب رتبة الغنى عن كلّ شيء، وتلك الرتبة لا تنبغي إلّا لله من حيث ذاته. وأعلى الرتب في العالم الغنى بكلّ شيء، وإن شئت قلتَ: الفقر إلى كلّ شيء، وتلك رتبة الإنسان الكامل. فإنّ كلّ شيء خلِق له، ومن أجله، وسخِّر له؛ لِمَا علم الله من حاجته إليه، فليس له غنى عنه. والحاجة لا تكون إلّا لمن بيده قضاؤها، وليس إلّا الله الذي بيده ملكوت كلّ شيء، فلا بدّ أن يتجلّى لهذا الإنسان الكامل في صورة كلّ شيء، ليؤدّي إليه، من صورة ذلك الشيء، ما هو محتاج إليه، وما يكون به قوامه.

١ ص ٩٦ب
٢ ثابتة بين السطرين
٣ الفرغ: مَخرج الماء من بين عراقي الدلو [لسان العرب]
٤ ص ٩٧

ولمّا اتّصف الله لعباده بالغَيرة، أظهر حكمها، فأبان لهم أنّه المتجلّي في صورة كلّ شيء، حتى لا يُفتقر إلّا إليه خاصة. فقال ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾[1] فافهم، وتحقّق ركون الناس إلى صور الأسباب، وافتقارهم إليها. وأثبت الله افتقار الناس إليه، لا إلى غيره، ليبيّن لهم أنّه المتجلّي في صوَر الأسباب، وأنّ الأسباب، التي هي الصوَر، حجاب عنه[2]؛ ليعلم ذلك العلماء، لِعلمهم بالمراتب[3].

واعلم أنّ لكلّ اسم من الأسماء مرتبة ليست للآخر، ولكلّ صورة في العالم رتبة ليست للصورة الأخرى. فالمراتب لا تتناهى، وهي الدرجات؛ وفيها رفيع وأرفع، سواء كانت إلهيّة أو كونيّة؛ فإنّ الرتب الكونيّة إلهيّة؛ فما ثمّ رتبة إلّا رفيعة؛ وتقع المفاضلة في الرفعة. ومن هنا تعرف مآل الثقلين عِرفان ذوق، فإنّ مآلهم لا بدّ أن يكون إلى مرتبة إلهيّة. وما عدا الثقلين فمآلهم معروف عند العلماء الإلهيين. ومآل الثقلين لا يعلم مرتبته إلّا الخصوص من العلماء بالله. وإنما كان لها الواو، لأنّ الواو لها الستة من مراتب العدد، وهي أوّل عدد كامل. والكمال في العالم إنما كان بالرتبة، فأعطيناه الواو، و(أعطيناه) من المنازل الرِّشا، وهو الحبل، والحبلُ الوصلُ، وبه يكون الاعتصام كما هو بالله؛ فأَنزلَ الحبلَ منزلتَه. فلولا أنّ رتبة الحبل أعطتْ ذلك ما ثبت قوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ﴾[4] كما قال: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ﴾[5] فافهم أين جعل رتبة الحبل؟ وبأيّ اسم قرنه؟ وإلى أيّ اسم أضافه؟.

واعلم أنّه لولا الصوَر ما تميّزت الأعيان، ولولا المراتب ما عُلِمت مقادير الأشياء، ولا كانت تُنزل كلَّ صورة منزلتها[6]، كما قالت عائشة: "أنزلوا الناس منازلهم". وبالرتبة عُلِم الفاضل والمفضول، وبها ميّز بين الله والعالَم، وبها ظهرت حقائق ما هي عليه الأسماء الإلهيّة من عموم التعلّق وخصوصه.

١ [فاطر: ١٥]
٢ كتب تحتها بقلم آخر: "عليه" مع حرف خ
٣ ص ٩٧ب
٤ [آل عمران: ١٠٣]
٥ [الحج: ٧٨]
٦ ص ٩٨

فلنذكر، في هذا الفصل، مناسبة الأسماء الإلهيّة التي ذكرناها، للحروف التي عيّنّاها، والمنازل التي أوردناها، ليرتبط الكلّ بعضه ببعضه. فكما جمع العماءُ صوَرَ الموجودات، الذي هو النفَس الإلهيّ، كذلك جَمَعَ الحروفَ النفَسُ الإنساني، كما جمع الفلَكُ المنازلَ المقدّرة لنزول الدراري فيها، المبيّنة مقادير البروج في الفلَك الأطلس، فنقول: إنّي ما قصدت بهذا المساق ترتيب إيجاد العالَم، وأنّه وُجِد هذا بعد هذا، فإنّ ترتيب إيجاد العالم قد ذكرناه في هذا الكتاب، وأنّه على خلاف ما يقوله حكماء الفلاسفة. وإنما قصدنا معرفة ما أثّرت الأسماء الإلهيّة في الممكنات، في ممكنٍ ممكنٍ منها، سواء تقدّم على المذكور قبله أو تأخّر، ورتّبت الموجودات على ما هي الآن عليه في نَضْدها. وذكرنا المنازل على ما هي الآن عليه في وضعها، ورتّبت الحروف على مخارجها، ولا يلزم من هذا ترتيبها في الكلمات المؤلّفة منها. فقد تكون الكلمة الأُولَى من[1] حروف الوسط مثل كلمة "كن"، وقبلها حروف مخارجها متقدّمة عليها.

فتنظر الاسم الإلهيّ الذي يقتضي أن يكون له الأثر في العالَم ابتداءً، فتجده "البديع" لأنّه لم يتقدّم العالَمَ عالَمٌ يكون هذا على مِثاله. فـ"البديع" له الحكم في ابتداء العالَم على غير مِثال، وليس "المبدي" كذلك. و"المعيد" يطلب "المبدي"، ما يطلب "البديع". و"البديع" له الحكم في النشأة الآخرة فينا، كما كان له الحكم في النشأة الدنيا؛ فإنّها على غير مثال هذه النشأة. وهو قوله -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى﴾[2] يعني أنّها كانت على غير مثال سبق، وقال: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[3] أي على غير مثال.

فالبديع، حيث كان حكمه ظاهر، (هو) نفي المثال، وما انتفى عنه المثال؛ فهو أوّل، فأعطيناه أوّل الزمان اليومي، وهو الذي ظهَر بوجود الشمس في الحمل، وأوّله الشرطين، وأعطيناه من الحروف الهاء، فإنّها أوّل حرف ظهر في المخرج الأوّل. والاسم أعطى العين الموجودة، والعين الموجودة ظهر بها الزمان، الذي هو مقارنة حادث لحادث يُسأل عنه بـ"متى".

١ ص ٩٨ب
٢ [الواقعة : ٦٢]
٣ [الأعراف : ٢٩]

فإن كان الموجود ذا نفَس في مادّة أعطى الحرفَ. وترتّبت المنازل بحلول الشمس لإظهار أعيان الفصول التي[1] بها قوام المولَّدات. فالحروف تحكم على الكلمات، والكواكب تحكم على فصول الزمان، والأسماء تحكم في الموجودات، والأعيان مقسّمة بين فاعل ومنفعل. فإذا فهمتَ هذا نسبتَ كلّ اسم إلهيّ إلى متعلّقه غالبا، وإن كان لغيره فيه حكم. وقد تقدّم الكلام في مثل هذا، ومتعلّقه موجودٌ مّا أو حكمٌ في موجود، ثُمّ رُبط الوجود بعضه ببعضه بين فاعل ومنفعل، وجوهر وعرَض، ومكان وزمان، وإضافة، وغير ذلك من تقاسيم الأشياء فيه. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

الفصل التاسع والثلاثون
في النّقل في الأنفاس

اعلم أنّ المراد بالنقل أن ينقل حكم الآخِرِ إلى الأوّل، ويجعل محلّه من الأوّل آخِرًا، وقد كان في الآخِرِ أوّلا، ويزيل من الآخِرِ عين ما ظهر فيه هذا الحكم، والعين واحدة. فإنّه قال: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾[3] والهويّة واحدة العين، وانتقل الحكم من آخِرٍ إلى أوّلٍ في عين واحدة. ولا يكون هذا النقل الخاصّ، في هذا الباب، إلّا نقل الموجود من حال شدّة إلى حال رخاء، ومن عسر إلى يسر. فالنقل تسهيل طريق إلى وجود الرحمة.

وهذا النقل[4] يظهر في ثلاث مراتب:

المرتبة الأُولَى أن يظهر في الصور الممثّلة على صورة المحسوس، فيكون لها حكم المحسوسات، وليست بمحسوسات، وهي من وجهٍ محسوسات؛ فينقل إليها ذلك الحكم ليعلم أنّ للظهور في صورة مّا من الموجود المنزّهِ عن التأثّر، حكم الصورة التي ظهر فيها، فانتقل الحكم إلى الذي كان لا يقبله قبل هذا، لظهوره بالصورة التي هذا الحكم لها، كما انتقل حكم البشر إلى الروح، لمّا ظهر بصورة البشر، فأعطى الولد الذي هو عيسى. وليس ذلك من شأن الأرواح،

١ ص ٩٩
٢ [الأحزاب : ٤]
٣ [الحديد : ٣]
٤ ص ٩٩ب

ولكن انتقل حكم الصورة إليها بقبوله للصورة؛ فمَن ظهر في صورة كان له حكمها. ومن هنا تُعرف مرتبة الإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته، ولتلك الصورة حكم، فتبع الحكم الصورة، فلم يَدَّعِ الألوهيّة من نفسه[1] أحدٌ من خلق الله إلّا الإنسان الذي ظهر بأحكام الأسماء والنيابة، فكان مَلِكا مُطاعا كفرعون وغيره.

وقد يظهر حكم النقل في مرتبة المعرفة، وهي المرتبة الثانية. قال رسول الله ﷺ: «مَن عَرَف نفسَه عَرَف ربَّه» وذلك بنقل الحكم الذي كان لنفسه إلى ربّه، لمّا[2] علم أنّه ما في الوجود إلّا الله.

والمرتبة الثالثة: الانتقال في جميع المراتب، فينتقل حكم المنزلة للنازل فيها، كانت المنزلة ما كانت، مما تُحمَدُ أو تُذمّ. وإذا انتقل الحكم، انتقل الحكم فيها بحسب ما تقرّر في العرف والوضع العاديّ والشرعيّ. ألا ترى الروح الجِنّيّ إذا لَبِس صورة الحيّة، والحكم فيها منّا القتل؛ قتلناه لصورته، ولو علمنا أنّه جانّ ما قتلناه. كما انتقل حكم الصورة في الجانّ، فحكمتْ عليه أنّه حيّة؛ عاملناه فحكمنا في تلك الصورة. روينا حديثا عن شخصٍ من جنّ وفد "نُصَيْبِين" الذين وفدوا، على[3] رسول الله ﷺ أنّه قال: قال رسول الله ﷺ لهؤلاء الوفد من الجنّ، لمّا كان لهم الظهور في أيّ صورة شاءوا، فحكم عليهم أنّه: «من تصوّر في غير صورته فقُتِل فلا عقل فيه ولا قِوَد» فإنّه مَن قتل حيّة أو عقربا لا يُقتل به، ولا تؤخذ فيه ديّة. فمن ظهر في صورةِ مَن هذا حُكمه انسحبَ عليه هذا الحكم.

* * *

الفصل الأربعون
في الجليّ والخفيّ من الأنفاس

فالجليّ ما ظهر، والخفيّ ما استسر. ولا يكون الاستتار والخفاء إلّا في الأمثال، وأمّا في غير الأمثال فلا، لأنّه غير المثل لا يقبل صورة[4] مَن ليس مِثله. ألا ترى قوله ﷺ حين قال: «إنّ

١ س، ه: لنفسه
٢ ص ١٠٠
٣ ق: "عن" والترجيح من ه، س
٤ ص ١٠٠ب

الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده» لأنّه قال فيه: إنّه خلقه على صورته، فجعله مِثلا، ثمّ نفى أن يماثَل ذلك المِثل فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1] أي ليس مِثل مِثله شيء. فنفى أن يماثَل المِثل، فاستتر الحقُّ بصورة العبد، في قوله: «سمع الله لمن حمده» فإنّ المترجَم عنه -اسم مفعول- يستتر بظهور المترجِم -اسم فاعل- في باب المماثلة له، فيما يطلبه من الأمور التي لا صورة لها في المترجَم لهم، من حيث ما يعرفها المترجِم عنه في لسانه. فيظهر المترجَم عنه بصورة المترجِم عنه المعنويّة، وبصورة المترجِم لهم المحسوسة، فيظهر بالصورتين، فإنّه سَمّاه عبدا. وهو عبدٌ قائل عن حقٍّ، فكان لسانه لسان حقٍّ في قوله: «سمع الله لمن حمده» وما زال عن كونه عبدا في ذلك. فالله -تعالى- يُظهرنا وقتا ويستر نفسَه فيما هو له، ووقتا يُظهر نفسَه ويسترنا بحسب المواطن، حكمةً منه.

فالكامل من أهل الله ينظر مراد الله في الوقائع، فأيُّ عين أراد الله ظهورَها أظهر، وأيُّ عين أراد الله سِترها سَترَها، والأدب يقضي بأمر كلّيّ أنّ ما حسن عرفا وشرعا نَسَبَه للحقّ، فأظهر الحقّ فيه وجلّاه للبصائر والأبصار[2]. وما قبُح عرفا وشرعا نسبه إلى نفسه إن شاء، وأظهر نفسَه فيه وجلّاه، أو نَسبه إلى الشيطان إن شاء، وأظهر عين الشيطان فيه وجلّاه؛ فيكون باطنُه حقّا لقوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[3] و﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾[4] ولكن، مع هذا كلّه، لا بدّ إن لم يكن مِثلا؛ يصيِّره مِثلا، وحينئذ يستره، وإلّا فما يستتر، فإنّه ما ثَمّ مِثل إلّا الإنسان، فهو يقبل الاستتار، وما عدا الإنسان فلا يقبله، فإنّه ليس بمِثل. فإذا أردت أن تستره في الحقّ صيّرتَه مِثلا وحينئذ يقبل الستر بالصيرورة؛ فالأسباب كلّها خلاف إلّا الإنسان. قال الله -تعالى-: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[5] فجلّاه باسمه وكان ظاهرا فستره: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾[6] فأظهره بكاف الخطاب ثمّ ستره ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ

١ [الشورى : ١١]
٢ ص ١٠١
٣ [الشمس : ٨]
٤ [النساء : ٧٨]
٥ [النساء : ٨٠]
٦ [الفتح : ١٠]

رَمَى﴾[1] كما أنّه ميّز وعيّن وفرّق فقال: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾[2] حكما، ﴿وَالرَّسُولِ﴾[3] عينا.

فمن أهل الله من يقيم مثل هذا، إذا ورد نشأة ذات روح وجسد. فيستر بالحركة المحسوسة فعل الروح بصرا، ويستر بالمحرّك فِعل الجسد بصيرة، وفيها يكون الإنسان خالقا، ويكون الحقّ أحسن الخالقين. ومن أهل الله مَن لا يرى إلّا الله، فلا سِتر عنده. ومن أهل الله من[4] لا يرى إلّا الخلق، فلا ظهور عنده. وكلٌّ مصيبٌ. وأهلُ الأدب هم الكمّل، فيحكمون في هذا الأمر بما حكم الله من سترٍ وتجلٍّ، وإخفاء وإظهار كما قدّمنا ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[5].

* * *

الفصل الحادي والأربعون
في الاعتدال والانحراف من النفس[6]

اعلم أنّ أهل الله في هذا الباب على ثلاثة أقسام: قسم يرى أنّ الحقّ لا يَميل ولا يُمال إليه، وهم الذين يحدُّون الحبّ بالميل الدائم من المحبّ للمحبوب. وقسم يرى أنّ خلق الإنسان على الصورة يعطي الاعتدال، وإن لم يكن الاعتدال فما هو على الصورة، فيميل حيث مال الحقُّ مثل قوله -تعالى-: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا﴾ في شرعٍ خاصّ ﴿فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ ثمّ قال: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ﴾[7] فجعل هذا التعريف وصيّةً ليُعْمَل بها. وهذا عين الميل عن قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[8] وعن قوله: ﴿مَا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ

١ [الأنفال : ١٧]
٢ [النساء : ٥٩]
٣ ق: وإلى الرسول
٤ ص ١٠١ب
٥ [الأحزاب : ٤]
٦ كتب في الهامش بقلم آخر: "الطرفين" مع كلمة "صح" وحرف خ. وهي كذلك في س
٧ [الأنعام : ١٥٣]
٨ [هود : ١٢٣]

بِنَاصِيَتِهَا﴾[1]. فأهل الاعتدال هم القائمون بين الانحرافين.

وأهلُ الانحراف عن هذا الاعتدال، هم الذين يُثبتون في الأفعال الكونيّة علوا وسفلا، حقّا بلا خلق. وهم طائفة، وطائفة أخرى[2] يُثبتونها خلقا بلا حقّ. حقيقة من الطائفتين، لا على طريق المجاز، وهم الذين يقولون: إنّه ما صدر عن الحقّ إلّا واحد، وعن الترجيح في رفع التجريح، والنظر في الخطاب الإلهيّ، ففي أيّ موضع جَعل الحكم لأحد الانحرافين جعلناه، وفي أيّ موضع عَدل إلى الاعتدال عدلنا. وهذا نعت الأدباء مع الله ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

* * *

الفصل الثاني والأربعون
في الاعتماد على الناقص والميل إليه

هذا باب الاعتماد على الأسباب كلّها، إلّا السبب الإنساني الكامل؛ فإنّه مَن اعتمد عليه فما اعتمد على ناقص لظهوره بالصورة. وما عداه من الأسباب فهو ناقص عن هذه المرتبة، نقص المرأة عن الرجل بالدرجة التي بينهما، وإن كملت المرأة فما كمالها كمال الرجل، لأجل تلك الدرجة. فمن جعل الدرجة كون حوّاء وجدت من آدم، فلم يكن لها ظهور إلّا به، فله عليها درجة السببيّة، فلا تلحقه فيها أبدا. وهذه قضيّة في عين، ونقابلها بمريم في وجود عيسى، فإذن الدرجة ما هي سبب ظهورها عنه. وإنما المرأة محلُّ الانفعال، والرجل ليس كذلك. ومحلُّ[4] الانفعال لا تكون له رتبة أن يَفعل؛ فلها النّقص، ومع النقص يُعتمد عليها ويُمال إليها، لقبولها الانفعال فيها وعندها. فما وضع الله الأسباب سُدًى إلّا لنقول بها ونعتمد عليها اعتمادا إلهيّا، أعطت الحكمة الإلهيّة ذلك، مع نظرنا إلى الوجه في كلّ منفعل بها، سَواء شعر السبب بذلك الوجه أو لم يشعر. فالحكيم الإلهيّ الأديب مَن يُنزل الأسباب حيث أنزلها الله.

١ [هود : ٥٦]
٢ ص ١٠٢
٣ [الأحزاب : ٤]
٤ ص ١٠٢ب

فمن يشاهد الوجه الخاص في كلّ منفعل، يقول: إنّ الله يفعل عندها لا بها. ومن لا يشاهد الوجهَ الخاصّ يقول: إنّ الله يفعل الأشياء بها، فيجعل الأسباب كالآلة يثبتها، ولا يضيف إليها. كالنجّار الذي لا يصل إلى عمل صورة تابوتٍ أو كرسيٍّ إلّا بآلة القدّوم والمنشار وغيرهما من الآلات مما لا يتمّ فعله إلّا بها، لا عندها. فيثبتها ولا يضيف صنعة التابوت إليها، وإنما يثبت ذلك للنجّار، صاحب التدبير والعلم بما ظهر عنه ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

* * *

الفصل الثالث والأربعون
في الإعادة

الإعادة[2] تكرار الأمثال أو العين في الوجود، وذلك جائز وليس بواقع، أعني تكرار العين للاتّساع الإلهيّ، ولكنّ الإنسان ﴿فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[3] فهي أمثال يعسر الفصل فيها لِقوّة الشَّبَه. فالإعادة إنما هي في الحكم مثل السلطان يولّي واليا ثمّ يعزله، ثمّ يولّيه بعد عزله. فالإعادة في الولاية، والولاية نِسبة لا عينٌ وجوديّ. ألا ترى الإعادة يوم القيامة إنما هي في التدبير؟ فإنّ النبيّ ﷺ قد ميّز بين نشأة الدنيا ونشأة الآخرة، والروح المدبّر لنشأة الدنيا عاد إلى تدبير النشأة الآخرة، فهي إعادة حُكم ونِسبة، لا إعادة عين فُقِدت ثمّ وُجِدت. وأين مزاج مَن يبول ويغوط ويتمخّط من مزاج من لا يبول ولا يغوط ولا يتمخّط؟ والأعيان، التي هي الجواهر، ما فُقِدت من الوجود حتى تعاد إليه، بل لم تزل موجودة العين. ولا إعادة في الوجود لموجود؛ فإنّه موجود؛ وإنما هي هيئات وامتزاجات نِسبيّة.

وأمّا قولنا بالجواز في الإعادة في الهيئة والمزاج الذي ذهب فلقوله: ﴿ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾[4] وما شاء، فإنّ المخبِر عن الله فرّق بين نشأة الدنيا ونشأة الأخرى، وفرّق بين نشأة أهل

١ [الأحزاب : ٤]
٢ ص ١٠٣
٣ [ق : ١٥]
٤ [عبس : ٢٢]

السعادة ونشأة أهل الشقاء. فنشأةُ[1] أهل السعادة لها اللطف والرقّة، ولا سيما للمتشرّعين المنكسرة قلوبُهم، الناظرين[2] إلى الرسول دائما بعين حقٍّ مع شهود بشريّته، وأنّه مِن الجنس، ومن عادة الجنس الحسد إذا ظهر الشفوف[3]، وقد ارتفع عن هؤلاء، ولهم فتح البركات من السماء والأرض، كما، لأهل الشقاء، فتح العذاب والزيادة، لمّا زادوا هنا من المرض في قلوبهم عند ورود الآيات الإلهيّة لإثبات الشرائع. فكلاهما أهل فتح، ولكن بماذا؟ فاعلم ذلك. فإنّه في عِلم الأنفاس دقيق ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

* * *

الفصل الرابع والأربعون
في اللطيف من النفَس يرجع كثيفا وما سببه، والكثيف يرجع لطيفا وما سببه، كالملحّن في الرفع والخفض في صوته

اعلم أنّ اللطفَ من المحال أن يرجع كثافةً فإنّ الحقائق لا تنقلب، ولكنّ اللطيف يرجع كثيفا: كالحارّ يرجع باردا، والبارد حارًّا. فاعلم أنّ الأرواح لها اللطافة، فإذا تجسّدَتْ وظهرت بصورة الأجسام، كثفت في عين الناظر إليها. والأجسام لها الكثافة، شفّافها وغير شفّافها، فإذا تحوّلت[5] في الصور في عين الرائي، أو احتجبت مع الحضور فقد تروحنت، أي صار لها حكم الأرواح في الاستتار؛ وتنوّع الصوَر عليها، كما تتنوّع عليها الأعراض بحمرة الخجل وصفرة الوجل؛ وهو أنموذج منبئٌ أنّ لها قوّة التحوّل في الصور إذا قامت بها أسباب ذلك.

فأمّا سبب كثافة الأرواح، وهي من عالم اللطف، فلكونهم خُلقوا من الطبيعة. وإن كانت أجسامهم نوريّة، فمِن نور الطبيعة، كنور السراج. فلهذا قبِلوا الكثافة، فظهروا بصور الأجسام الكثيفة، كما أثّر فيهم الخصام حُكمُ الطبيعة لما فيها من التقابل والتضادّ. والضدّ والمقابل منازع

١ ق: "فكفَة" وعدلت في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٢ ص ١٠٣ب
٣ الشفوف: هنا بمعنى الفضل والزيادة
٤ [الأحزاب : ٤]
٥ ص ١٠٤

لمقابِله، كقول رسول الله ﷺ فيما حكى الله عنه: ﴿مَا كَانَ لِيَ مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَإِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾[1] فوصفهم بالخصومة. فمن هذه الحقيقة، التي أورثتهم الخصومة، تجسّدوا في صوَر الأجسام الكثيفة.

وأمّا الكثيف يرجع لطيفا فسببه التحليل. فإنّ الكثائف من عالم الاستحالة، وكلّ ما يقبل الاستحالة يقبل الصوَر المختلفة والمتضادّة، وأظهر ما يكون ذلك في أهل التلحين. فالصوت، بما هو صوت، لا تتبدّل صورته، فيغلظه الملحّن في موضع ويرقّقه في موضع، بحسب[2] الرتبة التي يقصدها ليؤثّر بذلك، (في) طبيعة السامعين، ما شاءه من فرح وسرور وانبساط، أو حزن وهمّ وانقباض. ولهذا جعلوا ذلك في الموسيقى في أربعة: في البَمّ والزير والمثنى والمثلّث، فإنّ المحلّ الذي يريدون أن تؤثّر فيه هذه الأصوات مركّبٌ من مشاكلتها؛ من مِرّتين ودم وبلغم، فيهيّج سماع هذا الصوت ما يشاكله من الأخلاط التي هو عليها السامعُ. فيكون الحكم بسببٍ معيَّن يقصده الملحّن حتى يكون له ذلك سببا إلى معرفة الأصل في قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ فهو قصد الملحّن ﴿أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾[3] فأتى بالكلام، الذي هو الصوت الممتدّ والمنقطع في المخارج لإظهار أعيان الحروف التي تقع بها الفائدة عند السامع. ألا ترى إلى صوت السنانير[4]، وإن لم تكن لهم حروف تتقطّع في نفسها، يغيّرون أصواتهم لتغيّر أحوالهم، ليُعرِّفوا السامع ما يقصدونه بذلك الصوت. فعند الجوع يرقّ صوت السنّور ويخفى ويلطف، وعند الهياج يغلظ ويجهر ويتتابع، فيُعلم من صوته أنّه هائج وأنّه جائع، فيؤثّر ذلك في نفس السامع، بحسب قبوله، إمّا رقّة وحنانا فيُطعِمُه، وإمّا غير ذلك.

ثمّ إنّ في هذا الباب يظهر تجلّي الحقّ في الصور التي[5] يُنْكَر فيها، أو يُرى فيها في النوم؛ فيُرى الحقُّ في صورة الخلق، سبب ذلك حضرة الخيال، فإنّ الحضرات تحكم على النازل فيها

١ [ص : ٦٩]
٢ ص ١٠٤ب
٣ [النحل : ٤٠]
٤ السنانير جمع سنّور وهو الهِرّ
٥ ص ١٠٥

وتكسوه من خِلَعِها ما تشاء. أين هذا التجلّي من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1]؟! ومِن ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2]؟! فالحكم للحضرة والموطن، لأنّ الحكم للحقائق والمعاني توجب أحكامها لمن قامت به. وإذا كان هذا الحكم في العلم الإلهيّ، فظهوره في أعيان المحدَثات أقرب مأخذا لوجود المناسبة الإمكانيّة ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

* * *

الفصل الخامس والأربعون
في الاعتماد على أصل المحدَثات

أصل المحدَثات هو ما ترجع إليه بعد فراغها من النظر في ذاتها، وهو في قول الشارع: «مَن عَرَف نفسَه عَرَف رَبَّه». وقد تكون المعرفة بالله الحاصلة بعد المعرفة بالنفس، علما بالعجز عن البلوغ إلى ذلك، فيحصل لهم العلم بأنّه ثَمَّ مَن لا يُعلم. فتركُ العلامة علامة، فقد تميّز عن خلقه بسلبٍ لا بإثبات. وقد تكون المعرفة به من كونه إلها، فيعلم ما تستحقّه المرتبة، فيجعلون ذلك صفة لمن قامت به تلك المرتبة[4] وظهر فيها، فيكون علمهم بما تقتضيه الرتبة عِلمهم بصاحبها؛ إذ هو المنعوت بها؛ فهو المنعوت بكلّ ما ينبغي لها أن توصف به؛ وعلى الحقيقة يعلم أنّ هذا علمٌ بالمرتبة؛ لا به، لكن يعلم أنّه ما في وسع الممكن أكثر من هذا، في باب النظر وإقامة الأدلّة. فإن كشف الله عن بصر الممكن، بتجلٍّ يظهر له به الحقّ، يعلم عند ذلك ما هو الأمر عليه؛ فيكون بحسب ما يعلمه. ومِن أهل النظر من يروم هذا الحكم الذي ذهب إليه صاحب التجلّي، ولكن لا يقوى فيه، لأنّه خائف من الغلط في ذلك لعدم الذوق، فهو يرومه ولا يظهر به.

والمعتمِدون على هذا الأصل على طبقات، لاختلافهم في أحوالهم. فمنهم من يعتمد عليه في كلّ شيء عند ظهور ذلك الشيء. ومنهم من يعتمد عليه في الأشياء قبل ظهور الأشياء. ومنهم

١ [الشورى : ١١]
٢ [الصافات : ١٨٠]
٣ [الأحزاب : ٤]
٤ ص ١٠٥ب

مَن تردُّه الأشياء إليه، فيعتمد عليه بعد أن كان يعتمد على الأشياء. وذلك كلّه راجع إلى استعداداتهم.

واعلم أنّ هذا الباب يتضمّن علم السكون والحركة، أي علم الثبوت والإقامة، وعلم التغيير والانتقال قال -تعالى-: ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ﴾[1] أي ما ثبت؛ فإنّ نعت القديم ثابت. ونعتُ المحدَثات يثبت لثبوتها، ويزول[2] لزوالها، ويتغيّر عليها النعت لقبولها التغيير، لأنّها كانت معدومة، فوُجدت، فقبِلت الوجود، فلم تثبت على حالة العدم. فلمّا كان أصلها قبول التنقّل من حال إلى حال، تغيّرتْ عليها النعوت، فلم تثبت إلّا على التغيير، لا على نعتٍ معيَّن. والسكون، أيضا، لمّا كان عدمُ الحركة لا تصحّ فيه دعوى، أضافه الحقّ إليه. والحركةُ لمّا كانت الدّعوى تصحبها، أي تصحب لمن ظهر بها، لم يقل -تعالى-: "إنّ له ما تحرّك"، فإنّ الدّعوى تدخلها من المحرِّكين. والوجهُ (هو) الثبوتُ لا العدم. فله الثبوت وللعالَم الزوال. وإن ثبت فإنّ ذلك ليس من نفسه وإنما ذلك من مثبِته. قال النبيّ ﷺ لمّا بلغه قول لَبِيد:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلا الله باطِلُ

قال: «هذا أصدق بيت قالته العرب» وإن كانت الأشياء موجودة، فهي في حكم العدم لجواز ذلك عليها، وإن لم يقع. والاعتماد، لا نشكّ أنّه سكونٌ إلى مَن يُعْتَمد عليه، لا بدّ من ذلك. ولا يُعتمد إلّا على مَن له ثبوت الوجود، ولا يقبل التغيير ولا الانتقال من حال الثبوت. ومَن عُلم أنّه يقبل الانتقال من الثبوت، لا يُعتمد عليه، لأنّه[3] يخون المعتمِد عليه ذلك الاعتماد، لارتباطه بمن لا ثبوت له.

فلا يُعتمد على محدَثٍ إلّا عن كشفٍ وإعلام إلهيّ. فيكون اعتمادنا على مَن له نعت الثبوت، كاعتمادنا على الشرائع فيما يجب الإيمان به. فلولا التعريفُ الإلهيّ، بما أظهره من الآيات على صدقه، لم نثبت على ذلك، كما لا نثبت على الحكم ثبوت مَن لا ينتقل، لجواز النسخ. وكلّ

١ [الأنعام: ١٣]
٢ ص ١٠٦
٣ ص ١٠٦ب

ذلك شرعٌ يجب الإيمان به؛ فإنّ النسخَ لمّا كان عبارة عن انتهاء مدّة ذلك الحكم، أعقبَه حكمٌ آخر، لا أنّ الأوّل استحال، بل انقضى لانقضاء مُدّته، لارتباطه في الأصل بمدّة يعلمها الله معيَّنة، وإن لم نعلم نحن ذلك.

فلا نعتمد على سبب محدَث عاديّ إلّا بإعلام من الله أنّه يثبت حكمه: كالإيمان الذي ثبتت[1] معه السعادة، فنعتمد عليه، فنقول: إنّ السعادة مرتبطة بالإيمان بالله، وبما جاء من عنده لإعلام الحقّ بذلك، ولا يعتمد عليه في بقائه بالشخص الذي نراه مؤمنا، فإنّه قد يقوم به أمر عارض يحول بينه وبين الإيمان الذي يعطي السعادة، فتنتفي السعادة عنه لانتفاء الإيمان. بخلاف العلم، فإنّ العلم له الثبوت، ولا تؤثّر فيه الغفلات. فإنّه لا يلزم العالِم الحضورُ مع عِلمه في كلّ نَفَس[2]، لأنّه والٍ مشغول بتدبير ما ولّاه الله عليه، فيغفل عن كونه عالما بالله، ولا يخرجه ذلك عن حكم نعته بأنّه عالِم بالله، مع وجود الضدّ في المحلّ مِن غفلةٍ أو نوم. ولا جهل بعد علم أبدا، إلّا إن كان العلم قد حصل عن نظرٍ في دليل عقليّ، فإنّ مثل ذلك ليس عندنا بعلم لِتطَرُّقِ الشُّبَه على صاحبه، وإن وافق العلم. وإنما العلم مَن لا يقبل صاحبُه شبهةً، وذلك ليس إلّا علم الأذواق، فذلك الذي نقول فيه: إنّه علم. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

* * *

الفصل السادس والأربعون
في الاعتماد على العالَم، من كونه هو الكتاب المسطور في رقّ الوجود المنشور، في عالم الأجرام، الكائن من الاسم "الله الظاهر"

اعلم أنّ هذا الاعتماد لا يصحّ إلّا أن يكون صاحبُه صاحبَ علم بتعريف إلهيّ؛ وذلك أنّ "العالَم" إنما جئنا به بهذه اللفظة، لنعلم أنّا نريد به جعْلَهُ علامة. ولمّا ثبت أنّ الوجود (هو) عينُ الحقّ، وأنّ ظهور تنوّع الصوَر فيه (هو) علامةٌ على[4] أحكام أعيان الممكنات الثابتة، فسمِّيت

١ الحروف المعجمة مهملة ماعدا التاء قبل الأخير
٢ ص ١٠٧
٣ [الأحزاب: ٤]
٤ ص ١٠٧ب

تلك الصور، الظاهرة بالحكم في عين الحقّ ظهورَ الكتاب في الرَّقّ، عالَمًا، وأظهرها الاسم الإلهيّ "الظاهر" بل ظهر بها. فهذا بابٌ يتميّز فيه الحقُّ من الخلق. وإنّ تنوّعَ الصوَر لم يؤثّر في العين، الظاهرةِ فيها هذه الصور، كما لا يتغيّر الجوهر عن جوهريّته بما يظهر عليه من الأحوال والأعراض، فإنّ ذلك الظاهر هو[1] حُكم المعنى المبطون الذي لا وجود له إلّا بالحكم في عين الناظر. فأحكامه لا موجودة ولا معدومة، وإن كانت ثابتة، فيعتمد على العالَم بأنّه علامة، لا على الله ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[2] وإنما هو علامة على ثبوت المعاني التي لها هذه الأحكام الظاهرة في عين حقٍّ.

فالعالَمُ علامةٌ على نفسه، وهكذا كلُّ شيء. فلا شيء أدلُّ من الشيء على نفسه، فإنّها دلالة لا تزول، والدلالات الغريبة تزول ولا تثبت.

فمن اعتمد على العالَم من هذا الوجه، فقد اعتمد على أمر صحيح لا يتبدَّل، ولا يكون الاعتماد على الحقيقة إلّا عليه، على هذا الوجه. فإنّ الحقّ إذا كان كلّ يوم في شأن، فلا يُدرى ما يكون ذلك الشأن، فلا يُقدر على الاعتماد على مَن لا يُعلم ما في نفسه. فالكامل من أهل الله مَن يتنوّعُ لتنوّع الشئون؛ فإنّ[3] الحقّ ما يظهر في الوجود إلّا بصور الشئون، فيكون اعتماد هذا الشخص اعتمادا إلهيّا؛ أي هو متصف، في ذلك، بنعت الحقّ في قبوله الشئون التي يظهر للعالَم بها. وهذا من العلم المضنون به على غير أهله. فاعلم ذلك ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

* * *

الفصل السابع والأربعون

في الاعتماد على الوعد قبل كونه، وهو الاعتماد على المعدوم لصدق الوعد

اعلم أنّ هذا الباب مما نفّس الله به عن عباده، وهو نفَس الرحمن. فإنّ الخبر الصدق، إذا لم

١ من س فقط
٢ [آل عمران : ٩٧]
٣ ص ١٠٨
٤ [الأحزاب : ٤]

يكن حُكما، لا يدخله نسخ. وقد ورد، بطريق الخبر، الوعد والوعيد، فجاء نفَس الرحمن بثبوت الوعد ونفوذه، والتوقّف في نفوذ الوعيد في حقّ شخصٍ شخص. وذلك لكون الشريعة نزلت بلسان قوم الرسول ﷺ فخاطبهم بحسب ما تواطئوا عليه. فممّا تواطئوا عليه في حقّ المنعوت بالكرم والكمال: إنفاذ الوعد، وإزالة حكم الوعيد. فقال أهل اللسان، في[1] ذلك، على طريق المدح:

وَإِنِّي إِذَا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ   لَمُخْلِفُ إِيعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي

وقد ورد في الصحيح: «ليس شيء أحبّ إلى الله من أن يُمدَح» والمدح بالتجاوز عن المسيء غاية المدح، فالله أَوْلَى به -تعالى-. والصدق في الوعد مما يُتمدّح به. قال -تعالى-: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾ فذكر الوعد. وأخبر عن الإيعاد في تمام الآية بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾[2]. وقال في الوعيد بالمشيئة، وفي الوعد بنفوذه، ولا بدّ، ولم يعلّقه بالمشيئة في حقّ المحسن. لكن في حقّ المسيء علّق المشيئة بالمغفرة والعذاب، فيعتمد على وعد الله، فلا ظهور له إلّا بوجود ما وعد به، وهو بَعْدُ ما وُجِد. والاعتماد عليه لا بدّ منه، لما يعطيه التواطي في اللسان وصدق الخبر الإلهيّ بالدليل. و«الله عند ظنّ عبده به فليظنّ به خيرا». والظنُّ هنا ينبغي أن يخرج مخرج العلم، كما ظهر ذلك في قوله عن الثلاثة الذين خُلّفوا ﴿وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾[3] أي علِموا وتيقّنوا. وقال أهل اللسان في ذلك:

فَقُلْتُ لَهُمْ ظُنُّوا بِأَلْفَيْ مُدَجَّجٍ

أي تيقّنوا واعلموا. فإنّ[4] الظنّ لمّا كانت مرتبته برزخيّة، لها وجهٌ إلى العلم وإلى نقيضه. ثمّ دلّت قرائن الأحوال على وجهِ العلم فيه؛ حكمنا عليه بحكم العلم، وأنزلناه منزلة اليقين، مع بقاء اسم الظنّ عليه، لا حُكمه. فإنّ الظنّ لا يكون إلّا بنوعٍ من ترجيحٍ يتميّز به عن الشكّ؛ فإنّ الشكّ لا ترجيح فيه، والظنّ فيه نوع من الترجيح إلى جانب العلم.

١ ص ١٠٨ب
٢ [إبراهيم : ٤٧]
٣ [التوبة : ١١٨]
٤ ص ١٠٩

وكذا قال: «أنا عند ظنّ عبدي بي فليظنّ بي خيرا» فأبان أنّ في الظنّ ترجيحا ولا بدّ: إمّا إلى جانب الخير، أو إلى جانب الشرّ. والله عند ظنّ عبده به، ولكن ما وقف هنا، لأنّ رحمته سبقت غضبه، فقال معلّمًا: «فليظنّ بي خيرا» على جهة الأمر. فمن لم يظنّ به خيرا فقد عصى أمرَ الله، وجهل ما يقتضيه الكرم الإلهيّ. فإنّه لو وقع التساوي من غير ترجيحٍ كالشكِّ، لكان من أهل من يقول: إنّ عدله لا يؤثّر في فضله، ولا فضله في عدله. فلمّا كان الظنّ يدخله الترجيح؛ أمرَنا الحقّ أن نرجّحَ به جانب الخير في حقّنا، ليكون عند ظنّنا به؛ فإنّه رحيم. فمن أساء الظنّ بأمر، فإنّ العائد عليه سوءُ ظنّه، لا غير ذلك. والله يجعلنا من أهل العلم، وإن قضى علينا بالظنّ؛ فنظنّ الخير بالله، وقد فعل بحمد الله ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

* * *

الفصل[2] الثامن والأربعون

في الاعتماد على الكنايات[3]، وما يظهر منها من الفتوح، وهي المعبَّر عنها بالإنيّة في الطريق، وكيف[4] يعتلّ الصحيح ويصحُّ المعتل

اعلم -أيّدك الله- أنّ كلّ ما سِوَى الله فإنّه معتلٌّ بالذات صحيحٌ بالعَرَض. فإنّ الصحّة تعرض للمحدَث إذا أحبّه الله حبّ سبب، كحبّه لأصحاب التقرّب بالنوافل، فيكون الحقّ سمعَهم وبصرَهم، فيزول عنه المرض والاعتلال ويصحّ، فينفذ بصرُه في كلّ مبصَر، وسمعُه في كلّ مسموع. وأمّا الصحيح بالذات المعتلّ بالعَرَض فهو الذي يرى أنّ الوجود ليس سِوَى عين الحقّ، فهو من حيث عينه لا تقوم به العلل، غير أنّه لمّا ظهر في أعين الناظرين إليه في صور مختلفة، حكمتْ عليه بذلك أحكامُ أعيان الممكنات، ظهر معتلًّا بحكم العرَض الذي عرَض لأعين الناظرين إليه، وهو نفسه على ما هو عليه، كما يعرِض للنور في عين الناظر صوَر الألوان، وهو

١ [الأحزاب: ٤]
٢ ص ١٠٩ب
٣ ق: "الكلمات" وصححت في الهامش بقلم آخر: "الكنايات"
٤ ثابتة في الجوار بقلم آخر، مع إشارة التصويب

في نفسه غير متلوّن، فهذا قد عاد الصحيح معتلًّا.

وأمّا الاعتماد على الكنايات، لأنّها أعرفُ المعارف، والاعتماد لا[1] يكون إلّا على معروف لأجل التعيين، فلو كان منكَّرا لم يتميّز ولم يتعيّن، فيكون الاعتماد على غير معتمَد، والأسماء لا تقوى قوّة الكنايات. فلا يخيب المعتمِد على الكنايات، وقد يخيب المعتمِد على الأسماء، لأنّها لا تقوى قوّة الكنايات في المعرفة. وأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة، لأنّه لا يتغيَّر، والأسماء قد تنتقل وتُستعار.

فمن اعتمد على الاسم، في حال كونه معارا أو منتقلا، يخيب المعتمِد عليه. فالمستعار كالاشتعال، الذي هو اسم مخصوص بنعتٍ من نعوت أحوال النار المركّبة، فاستعير للشَّيْب في قوله: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾[2]. وأمّا الانتقال فمثل قوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾[3] فنقل اسم المريد لمن ليس من شأنه أن يريد. فإن اعتمد على هذا الاسم، في حال نقله، خاب المعتمد عليه. والكنايات ليست كذلك، ولها فتوح المكاشفة بالحقّ وفتوح الحلاوة في الباطن، كما للأسماء فتوح العبارة.

* * *

الفصل التاسع والأربعون

فيما يعدم ويوجد، مما يزيد على الأصول، كالنوافل مع الفرائض

اعلم أنّه لا يسمّى بالزائد مَن تطلبه الذات لكمال حقيقتها، فما زاد على[4] ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[5] فهو زائد. وهو إذا عُدِم لم يتأثّر المعدوم عنه بعدمه، وإن وُجِد لم يزد الموجود فيه، في ذاته، شيئًا لم يكن عليه. مثل الأحوال عند أصحاب المقامات: إن وُجِدت فيهم لم يزِد ذلك في مكانتهم، وإن عدمت لم ينقص عدمُها مِن مكانتهم، ولذلك هي مواهب.

١ ص ١١٠
٢ [مريم: ٤]
٣ [الكهف: ٧٧]
٤ ص ١١٠ب
٥ [طه: ٥٠]

الفصل الخمسون

في الأمر الجامع لما يظهر في النفَس من الأحكام في كلّ متنفّس حقًّا مشبّها وخلقا وحياة ونطقا، وما نفّس به من الأقسام الإلهيّة

اعلم أنّ الإمداد الإلهيّ للموجودات لا ينقطع، فإذا قَصُرَ فمِن القابِل لا من جانب المِمدّ. فإن أضيف عدم الإمداد في أمر معيّن إلى جانب الحقّ فذلك القصر إمداد المصلحة في حقّ ذلك الممنوع، فإنّه العالِم بمصالح المخلوقات. ولهذا ينبغي للعلماء بالله أن لا يعيّنوا عند سؤالهم حاجة بعينها، وليسألوا ما لهم فيه الخير من غير تعيين. فكم مِن سائل عيّن فلمّا قُضِيت حاجته، لحكمة يعلمها الله، أدركه الندم، بعد ذلك، على ما عيّن، وتمنّى أنّه لم[1] يعيّن. فالإمداد تَنَفُّس رحمانيّ، والإمداد الإلهيّ في الموجودات: طبيعيّ ومُزاد.

فالطبيعيّ ما تمسّ الحاجة إليه لقوام ذاته، ودَفْع ألَم يقوم به. والمُزاد ما يزيد على هذا، مما لا يحتاج في نفسه إليه. هذا إذا كان من أهل الله القائلين بالرِّيّ عند الشُّرْب. ومن لا يقول بالريّ فما ثمّ إمداد مُزاد، بل كلّه طبيعيّ.

والمُزاد على قسمين وهو ما يمدّه به الحقّ مما يحتاج إليه الغير، وفيه يقول الله آمرا نبيّه ﷺ: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[2]. وهذا المُزاد إن كان عن طلب من الغير، وهو الموجب للزيادة مثل ما هو في نفَس القارئ في "ءآمن" و"آدم"، أو يكون إمدادا[3] من الله لهذا العبد ليمدّ به من يعلم الله أنّه محتاج إليه ليشرّف الواسطة بذلك، فيجد هذا العبد في نفسه علما لا يقتضيه حالُه، فيعلم أنّ المراد به التعليم والإمداد للغير. ومثاله في نفَس القارئ: "جاء" و"شاء" و"دابّة" و"طامّة" وهو الموجب للزيادة في الإمداد. فدابّة وطامّة صورتان تدبّرهما روح واحدة، وهو التضعيف، والهمزة نصف حرف عند بعضهم، وهو الاسم "الظاهر"، والألِف نصف حرف وهو الاسم "الباطن" فالمجموع حرف واحد، وهو السبب الموجب لزيادة الإمداد، لما يعلم المِمدّ

١ ص ١١١
٢ [طه : ١١٤]
٣ ق: إمداد

من حاجته إلى[1] ذلك أو لطلبه.

وعلى كلّ حال فنفَس الرحمن فيه موجود، والزيادة في الإمداد على قدر الحاجة أو الطلب، فيفضل بعضه على بعض. فالمفضول قصر وجزر عن المدّ الأطول الأفضل. فاعلم ذلك. فالمَدُّ إمدادٌ محسوسٌ ظاهر، والجزرُ إمدادٌ معنويٌّ يطلق عليه اسم النقيض. فاعلم ذلك.

* * *

وَصْلٌ: (حكم اجتماع عارفين في حضرة شهودية)

إذا اجتمع عارفان في حضرة شهوديّة عند الله، ما حكمها؟ وهذه مسألة سألني عنها شيخنا يوسف بن يخلف الكومي، سنة ست وثمانين وخمسمائة. فقلت له: يا سيّدي؛ هذه مسألة تُفرَض ولا تقع إلّا إذا كان التجلّي في حضرة المُثُل، كرؤيا النائم وكحال الواقعة. وأمّا في الحقيقة فلا، لأنّ الحضرة لا تسع اثنين، بحيث أن تشهد معها غيرها، بل لا نشهد عينها في تلك الحضرة، فأحرى أن تشهد عينا زائدة. ولكن يُتصوّر هذا في تجلّي المثال.

فإذا اجتمعا، فلا يخلو كلّ واحد منهما أن يجمعهما مقام واحد، أعلى أو أدنى أو متوسّط، أو لا يجمعهما. فإن جمعهما مقام واحد، فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك المقام مما يقتضي التنزيه أو التشبيه أو المجموع. وعلى كلّ حالٍ؛ فحكمُ[2] التجلّي من حيث الظهور واحد، ومن حيث ما يجده المتجلَّى له مختلف الذوق؛ لاختلافهما في أعيانهما؛ لأنّ هذا ما هو هذا؛ لا في الصورة الطبيعيّة، ولا الروحانيّة، ولا في المكانيّة. وإن كان هذا مِثْلٌ لهذا، ولكن هذا ما هو هذا. فغايتهما إمّا أن يتحقّق كلّ واحد منهما بمعرفته بنفسه، ونَفْسُ هذا غير هذا؛ فيحصل من العلم لهذا ما لم يحصل لهذا؛ فنعلم أنهما، وإن اجتمعا، في عين الفَرق. أو يتحقّق الواحد بمعرفته بنفسه، ويفنى الآخر عن مشاهدة ذاته؛ فيختلفان في عين الجمع. أو يعطى الواحد ما يعطى المراد، ويعطى الآخر ما يعطى المريد. فعلى كلّ وجهٍ هما مختلفان في الوجود، متّفقان في الحال والشهود. فإن اقتضى المقامُ

١ ص ١١١ب
٢ ص ١١٢

التنزيهَ لكلّ واحد منهما، فغايةُ تنزيه كلّ واحد منهما، أن ينزّهه عن صورةٍ ما هو عليها في نفسه. فهما مختلفان بلا شكّ، وإن كانا مِثلين.

وإن اقتضى ذلك المقام التشبيه؛ فالحال مثل الحال. وكذلك إن اقتضى المجموع؛ فإنّ المجموع إنما هو جمع طرفين في حضرة وسطى. فالحال الحال؛ فلا يجتمعان أبدا في الوجود.

وإن اجتمعا في الشهود، وإن لم يجمعهما مقام واحد، وكان كلُّ واحد في[1] مقامٍ ليس للآخر، وظاهر بصورةٍ ما هي لصاحبه، وإن اجتمعا في الصورة، إلّا أنهما أُعطيا من القوّة بحيث أن يشهد كلُّ واحد منهما حضورَ صاحبه في بساط ذلك المشهود، لكون المشهود تجلّى في صورة مثاليّة، وهذا التجلّي والشهود هو الذي يجمع فيه صاحبُه بين الخطاب والشهود، إن شاء المشهود. وأمّا في غير هذه الحضرة فلا يجتمع شهود وخطاب، ولا رؤية غير.

وحكمُهما، إذا كانا بهذه المثابة، حكمُ مَن جمعهما مقام واحد في معرفته بنفسه، أو فناءِ أحدهما. أو يقام أحدهما مرادا والآخر مريدا، فيخبَّر المريد عن قهر وشدّة، ويخبَّر المراد عن لين وعطف، وما ثَمّ إلّا هذا، ولا يُخبَّر واحد منهما عمّا حصل لصاحبه، فإنّ الإلقاء لكلّ واحد منهما إنما يكون بالمناسب الذي يقتضيه المزاج الخاصّ به، الذي كان سبب اختلاف صوَر أرواحهما في أصل النشأة. فإذا رجع إلى أصحابه مَن هذه حالُه يقول -وإن كان أحدهما في المغرب، والآخر في المشرق- لأصحابه: "في هذه الساعة أُشهِد فلانٌ، وعاينتُه، وعرفت صورته، ومِن حليته كذا وكذا" فيصفه بما[2] هو عليه من الصفات. فمن لا عِلم له بالحقائق منهما، فإنّه يقول: "وأعطاه الحقُّ مثل ما أعطاني". والأمر ليس كذلك، فإنّ كلّ واحد منهما لم يحصل له إسماع ما للآخَر، وذلك لافتراقهما في المناسب كما قدّمنا.

وإن كان من أهل الحقائق والمعرفة التامّة، ويقال له: "فما حصل له؟" فيقول: "لا أدري، فإنّي لا أعرف إلّا ما تقتضيه صورتي، وما أنا هو" فإنّ الحقّ لا يكرّر صورة.

١ ص ١١٢ب
٢ ص ١١٣

وَصْلٌ: (اللهُ أحبّ أن يعرف)

ولمّا كان هذا الباب يضمّ كلّ ذي نفَس؛ حقًّا وخلقا، احتجنا أن نبيّن فيه ما نفّس الرحمن به عن نفسه لمّا وصف نفسه بأنّه أحبّ أن يُعرف. ومعلوم أنّ كلّ شيء لا يَعلم شيئا إلّا مِن نفسه، وهو يحبّ أن يعرفه غيرُه، ولا يعرفه ذلك الغير إلّا مِن نفسه. فإن لم يكن العارف على صورة المعروف فإنّه لا يعرفه، فلا يحصل المقصود الذي له قُصِدَ الوجود. فلا بدّ مِن خلقه على الصورة، لا بدّ من ذلك. وهو -تعالى- الجامع للضدّين، بل هو عين الضدّين؛ فـ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[1]؛ فخلق الإنسان الكامل على هذه المنزلة.

فالإنسان عين[2] الضدّين، أيضا، لأنّه عين نفسه في نِسبته إلى النقيضين. فهو الأوّل بجسده والآخر بروحه، والظاهر بصورته والباطن بموجب أحكامه، والعين واحدة. فإنّه عين زيد وهو عين الضدّين؛ فزيد هو عين الأخلاط الأربعة المتضادّة والمختلفة، ليس غيره، وذو الروح النفسي والمركّب الطبيعي. وهنا قال الخرّاز[3]: "عرفت الله بجمعه بين الضدّين". فقال صاحبنا تاج الدين الأخلاطي، حين سمع هذا منّا: "لا بل هو عين الضدّين" وقال الصحيح. فإنّ قول الخرّاز يوهِمُ أنّ ثَمّ عينا ليست هي عين الضدّين، لكنّها تقبل الضدّين معا. والأمر في نفسه ليس كذلك، بل هو عين الضدّين؛ إذ لا عين زائدة. فالظاهر عينُ الباطن، والأوّل والآخر، والأوّل عينُ الآخر والظاهر والباطن. فما ثمّ إلّا هذا.

فقد عرّفتك بالنشأة الإنسانيّة أنّها على الصورة الإلهيّة. وسيرِد الكلام في خلق الإنسان من حيث مجموعه الذي به كان إنسانا، في الباب الحادي والستين وثلاثمائة، في فصل المنازل، في منزل الاشتراك مع الحقّ في التقدير.

وَصْلٌ: (الأقسام الإلهيّة مِن نفَس الرحمن الواردة في القرآن والسنّة)

الأقسام الإلهيّة مِن نفَس الرحمن الواردة في القرآن والسنّة[4]، فإنّ بها نفّس الله عن المقسوم

١ [الحديد: ٣]
٢ ص ١١٣ب
٣ هو شيخ الصوفية، القدوة، أبو سعيد، أحمد بن عيسى البغدادي الخراز (ت ٢٨٦هـ)
٤ ص ١١٤

له ما كان يجده من الحرج والضّيق الذي يعطيه في الموجودات، قوله: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[1]. وإرادته مجهولة التعلّق، لا يُعرف مرادها إلّا بتعريف إلهيّ. فإذا أكّده بالقسَم عليه والإيلاء كان أرفع للحرج من نفس المقسوم له، كما نفّس الله عن المؤمنين غير الموقنين بِقَسَمه على الرزق، وما وعَد به من الخير المطلق والمقيّد بالشروط لمن وقعت منه ووُجِدت فيه: ﴿إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾[2]. فنفّس الله عنهم بذلك، وحصل لهم اليقين، وما بقي لهم بَعْدُ إلّا الاضطراب الطبيعيّ. فإنّ الآلام الطبيعيّة المحسوسة، ما في وُسْع الإنسان رفعها إذا حصلت، بخلاف الآلام النفسيّة فإنّه في وسعِه رفعها؛ فوقع التنفيس بالقَسَم أنّ الرزق من الله لا بدّ منه. وبقي في قلب بعض الموقنين بذلك من الحرج، تعيين وقت حصوله، ما وقع به التعريف. ولو وقع لم يرفع الاضطراب الطبيعيّ. فلمّا علم الحقّ أنّه لا ينفّس في بعض[3] الأوقات، لذلك لم يوقع بها التعريف؛ فإنّ الطبع أَمْلَك، والحسّ أقوى في الذوق من النفْس.

وسبب ذلك أنّ المحسوس على صورة واحدة لا تتبدّل، والنفس يقبل التحوّل في الصور، فلذلك لا يرتفع حكم[4] الطبع في وجود الآلام الحسّيّة لثبوته، وترتفع الآلام النفسيّة لسرعة تبدّلها في الصوَر، ولا يفنى أحد عن الآلام الطبيعيّة إلّا بوارد إلهيّ أو روحانيّ قويّ، يرفع عنه ألم الطبع إن قام به؛ ويكون موجب ذلك الوارد إمّا أمر محسوس أو معقول لا يتقيّد: كورود غائب عليه يحبّه؛ فيفنيه شغله، بما حصل له من الفرح بوروده، عن ألم الجوع والعطش الذي كان يجده قبل رؤية هذا الغائب، أو السماع بقدومه. فهذا موجب محسوس، والمُوجب المعقول معلوم عند العلماء.

فظهر في الأقسام الإلهيّة نفَس الرحمن غايةَ الظهور، وأعطى هذا القَسَم، عند العلماء، تعظيم المقسوم به؛ إذ لا يكون القَسَم إلّا بمن له مرتبة في العظَمة. فعظّم الله بالقَسَم جميعَ العالم الموجود منه والمعدوم، إذ كانت أشخاصه لا تتناهى؛ فإنّه أقسم به كلّه في قوله: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ.

١ [هود : ١٠٧]
٢ [الذاريات : ٢٣]
٣ كتب في الهامش بقلم آخر: "تعيين"
٤ ص ١١٤ب

وَمَا لَا تُبْصِرُونَ﴾[1] وهو الموجود الغائب عن البصر، والمعدوم. ودخل في هذا القَسَم المحدَث والقديم.

غير أنّه لمّا علم الله عظمته في قلوب عباده موحّدهم ومشركهم، ومؤمنهم وكافرهم، وقد أقسم لهم بالمحدَثات وبغير نفسه، وعلم أنّه قد تقرّر عندهم أنّه لا يكون القَسَم إلّا بعظيم عند المقسِم، فبالضرورة يعتقد العالِم[2] تعظيم المحدَثات، ولا سيما وقد أيّد ذلك في بعض المحدَثات بقوله: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ﴾ وهي محدَثات[3] ﴿فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾[4]، ومن صفات الحقّ الغَيرة؛ فَحَجَر، من كونه غيورا علينا، أن نقسِم بغيْرِه، مع اعتقادنا عظمة الغير بتعظيم الله. فهذا التحجير دواءٌ نافع لِمَا أورثه[5] القَسَم بالمحدَثات، في القلوب الضعيفة البصائر، عن إدراك الحقائق من العلل والأمراض. والأقسام كثيرة، ولا فائدة في ذِكْرِها، مع ما ذكرناه من الأمر الجامع لها؛ فهو يغني عن تفصيلها؛ فإنّ الكتاب يطول بذِكْرِها. وكلُّ إنسان، إذا وقف على قَسَمٍ منها، عرَف فيما وقع، وما نفّس الله به، وعمّن نفّس الله به من أوّل وهلة. وإنّما ينبغي لنا أن نذكر ما يغمض على بعض الأفهام، أو أكثرها، لحصول الفوائد العزيزة المنال عند أكثر الناس.

* * *

وَصْلٌ: (تشريع الاجتهاد في الحكم في الأصول والفروع)

ومن نفَس الرحمن تشريع الاجتهاد في الحكم في الأصول والفروع، ومراعاة الاختلاف، وثبوت الحكم من جانب الحقّ؛ بإثباته إيّاه أنّه حكم شرعيّ في حقّ المجتهِد تحرُم عليه مخالفته، مع التقابل في الأحكام؛ فقرّر الحُكمين المتقابلين[6]، وجعل المجتهدين في ذلك مأجورين. فَشَرْعُ المجتهد من الشرع الذي أَذِن الله فيه لهذه الأمّة المحمديّة أن يشرِّعه، ولا أدري هل خُصَّت به، أو لم يزل ذلك فيمن قبْلها من الأمم؟ والظاهر أنّه لم يزل في الأمم؛ فإنّ نفَس الرحمن يقتضي العموم،

١ [الحاقة : ٣٨، ٣٩]
٢ ص ١١٥
٣ "وهي محدثات" ثابتة في الهامش بقلم آخر مع إشارة التصويب
٤ [الحج : ٣٢]
٥ ق: "نبّه عليه" وعليها إشارة شطب وفوقها كتب بقلم آخر: "أورثه"
٦ ص ١١٥ب

ولا سيما وقد جاء في القرآن ما يدلّ أنّ ذلك لم يزل في الأمم، في قوله -تعالى-: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾[1]، وما ابتدعوها إلّا باجتهاد منهم وطلبِ مصلحة عامّة أو خاصّة، وأثنى على من رعاها حق رعايتها، وذكر هذا في بني إسرائيل. وكذلك في قوله في الأصول: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾[2] يعني في زعمه، فإنّه في نفس الأمر ليس إلّا إلهٌ واحد. ولهذا قرّر ﷺ حكم المجتهد سَوَاء أصاب أو أخطأ، بعد توفيته حقّ الاجتهاد جهد طاقته، وما رزقه الله من قوّة النظر في ذلك، وقرّر له الأجر مرّة واحدة إن أخطأ، ومرّتين إن أصاب.

فاعلم أنّ المجتهد قد يخطئ ما هو الأمر عليه في نفسه، ومع هذا قد تعبّده به، وأعطاه على ذلك أجر الاجتهاد لما فيه من المشقّة؛ لأنّه من الجهْد، والجهد بذل الوسع خاصة، فإنّ الله ما كلّف عباده إلّا وُسْعَهم في[3] نفس الأمر. ولم يخصّ ﷺ في الاجتهاد فرعا من أصل، بل عَمّ. فمَن خصّص ذلك بالفروع دون الأصول فهو من الاجتهاد، أيضا، تخصيص ذلك وتعميمه، وكلاهما مأجور في اجتهاده.

* * *

وَصْلٌ: (مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا)

ومن نَفَس الرحمن، أيضا، قوله -تعالى- حكاية عن معصوم، في قوله عن الخطأ، وهو رسول الله ﷺ: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾.

فأحرج وضيّق المتّسع. فنفّس الله، بتمام الآية والتعريف، بقوله: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[4] فقوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[5] بالألف واللام اللذَيْن للعهد، وهو هذا الصراط الذي عليه الربّ، أن يكون مشهودا لنا في وقت مشي الحقّ فيه بنا، فإنّه صراط من أنعم عليه. ومن غضب الله عليه وأضلّه في السبيل التي فرّقته عن سبيله، وهو الصراط الذي هو عليه،

١ [الحديد : ٢٧]
٢ [المؤمنون : ١١٧]
٣ ص ١١٦
٤ [هود : ٥٦]
٥ [الفاتحة : ٦]

حجبه عن شهوده.

فلا يشهده إلّا سعيد، وإن لم يشهده وآمن به وجعله كأنّه يشهده فهو سعيد. ومعلوم أنّ تصرّف كلّ دابّة قد يتعلّق به لسانُ حَمْدٍ[1] أو ذَمٍّ، لأمور عرَضيّة في الطريق، عيّنتها الأحوال وأحكام الأسماء، والأصل محفوظ في نفس الأمر، تشهده الرسل -سلام الله عليهم- والخاصّة من عباد الله.

* * *

وَصْلٌ: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ)

ومن نَفَس الرحمن، الذي نفّس الله به عن عباده المؤمنين بالرسل، قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[2].

فنفّس الله بذلك عن قلوبٍ كان قد قام بها أنّ الله -تعالى- لا يعلم الجزئيّات. وإن كان القائل بذلك قد قصد التنزيه لكنّه ممن اجتهد فأخطأ؛ إن قال ذلك عن اجتهاد فله الأجر؛ فإنّ الأمر لا يتغيّر عمّا هو عليه في نفسِه، ولا يؤثّر فيه حكم المجتهد لا بالإصابة ولا بالخطأ، وإذا لم يتغيّر الأمر في نفسه بتغيُّر الاجتهاد، فالحكم له؛ فلا يكون منه في العقبى إلّا الخير؛ فإنّه الخير المحض الذي لا شرَّ فيه. فما عند المجتهدين من التغيير من جهته إلّا ما تغيّروا به من نفوسهم فـ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[3]. وما غيّروا به أنفسَهم، فذلك تغيير الله بهم، لأنّهم ما خرجوا عمّا أعطاهم الله، فإنّ الله ما كلّف نفسا إلّا ما آتاها، فما آتاها في هذا الوقت إلّا ما سمّاه تغييرا.

فهو[4] معهم، في حال تغييرهم، إلى أن تنقضي مدّته، فيبدو ﴿لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾[5]، وهو مشاهدة ما هو الأمر عليه في نفسه. فنفّس الله عنهم بما بدا لهم منه، وما

١ ص ١١٦ب
٢ [الحديد : ٤]
٣ [الرعد : ١١]
٤ ص ١١٧
٥ [الزمر : ٤٧]

يبدو من الخير إلّا الخير؛ كما قال المعتزلي الذي كان يقول بإنفاذ الوعيد في من مات عن غير توبة. فلمّا مات، وهو على هذا الاعتقاد، وحصل له، بعد الموت، شهود الأمر على ما هو به، رُئي في النوم فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: وجدنا الأمرَ أهونَ مما كنّا نعتقده. وأخبر أنّه رُحم، ولم ينفذ فيه الوعيد الذي كان يعتقد نفوذه في أمثاله.

وليس إنباء الحقّ عبادَه يوم القيامة بما عملوه من الجرائم واجترحوه من الآثام على جهة التوبيخ والتقرير، وإنما ذلك على طريق الإعلام باتّساع رحمة الله، حيث نالها، لاتّساعها، مَن لا يستحقّها. وذلك بشفاعة أعيان تلك الأفعال المسمّاة جرائم.

فإنّ فاعلَها لمّا كان سببا في إيجاد أعيانها، من كونها أفعالا، وأقام نشأتَها، وهي معصية في حقّه، لكنّها نشأةٌ مطيعةٌ مسبّحةٌ ربّها ﷻ تستغفر للسبب الموجِب لوجودها؛ فيجيب الله دعاءها[1] واستغفارها لصاحبها، فإنّه لا علم لها بأنّها معصية أو طاعة، فإنّها غير مكلّفة بذلك ولا خُلقت له. فيقبل الله شفاعتها فيه؛ فيكون مآله إلى الرحمة التي وَسِعت كلّ شيء. وما في العالَم إلّا من هو منشئٌ صور أعمال، منعوتة في الشرع: بطاعة، ومعصية، ولا طاعة، ولا معصية. فإذا انتشأت فلا غذاء لها إلّا التسبيح بحمد الله. وهنا، أعني في هذه الحضرة، تتساوى أعمال الطاعة والمعصية. فإنّ كونها طاعة ومعصية ما هو عينها، وإنما ذلك حكم الله فيها، وهي مقبولة السؤال عند الله، فإنّها من أصناف المعتنَى بهم، المفطورين على تعظيم الله -تعالى- والثناء عليه بما هو أهلُه. ولولا (أنّه) ما كان معنا أينما كنّا، ما ظهرت أعيان هذه الأعمال، إذ هو منشئها فينا بنا أو عندنا، على حسب ما يعطيه نظر كلّ ناظر. فقل كيف شئت. وهذا القدر كافٍ في باب النفَس الرحمانيّ. وما رأيتُ أحدا ممن غبَر من أهل هذا الشأن تكلّم عليه مثلنا، ولا فصّله تفصيلنا ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

---

١ ص ١١٧ب
٢ [الأحزاب : ٤]

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الباب التاسع والتسعون ومائة

في السّرّ

السِّرُّ تَثْبِيتُ المَرَاتِبِ فَافْتَكِرْ	فَهْوَ الدَّلِيلُ عَلَى ثُبُوتِ الوَاجِدِ
بِالفَرْدِ صَحَّ وُجُودُنا فِي عَيْنِنا	فِي غائِبٍ إِنْ كانَ أَوْ فِي شاهِدِ
إِنَّ الإِشارَةَ بِالحَقِيْقَةِ تُيِّمَتْ	وَهْيَ الدَّلِيْلُ عَلَى انْتِفاءِ الوَاحِدِ
والحَالُ يَطْلُبُهُ المُرادُ بِكَوْنِهِ	فِيْهِ بِحُكْمٍ لا يَكُونُ بِزائِدِ
والعالِمُ النِّحْرِيْرُ إِنْ قامَتْ بِهِ	صِفَةُ العُلُومِ فَحُكْمُهُ كالفَاقِدِ

اعلم أنّ السرّ عند الطائفة على ثلاث مراتب: سرُّ العلم، وسرُّ الحال، وسرُّ الحقيقة. فأمّا سرّ العلم فهو حقيقة العلماء بالله لا بغيره من الأسماء. فإنّ سرّ العلم بالله هو[2] جمع الأضداد بالحكم في العين الواحدة، من حيث ما هو منسوب إليه كذا مما له ضدٌّ، من ذلك بعينه ينسب إليه ضدّه. وهذا سرّ لا يعلمه إلّا مَن وجده في نفسه؛ فاتّصف به؛ فحكم على عينه بحكمٍ حَكَمَ عليه، أيضا، بضدّه، من حيث حكم ضدّه لا مِن نِسبة أخرى، ولا من إضافة. ولهذا جعله الله سرّ العلم: لأنّ العلم، كلّ علم، حصل عن دلالة، لأنّه مشتقّ من العلامة، ولذلك أُضيف العلم إلى الله بالأشياء: لأنّه عَلِمَ نفسه فَعَلِمَ العالَم. فهو دليل وعلامة على العالَم، كما كان العالَم علامة عليه في علمنا به. وهو قوله ﷺ: «مَن عَرَف نفسَه عَرَف ربَّه» فجعَلَك لك دليلا عليه فعلمته، كما كانت ذاته دليلا عليك له فعَلِمَكَ، فأوجدك. فهذا من خفيِّ سِرِّ العلم الذي لا يعلمه إلّا العلماء بالله.

فإذا كان الحقّ سمعَ العبد وبصرَه وعلمَه؛ عَلِمتَه به، وجعلته دليلا وعلامة على نفسه. وهذا

---

١ البسملة ص ١١٨، وأمام البسملة حروف غير مفهومة وهي هذه: [illegible]
٢ ص ١١٨ب

هو سِرُّ الحال، ومنه نفخ عيسى في الصورة التي أنشأها من الطين فكانت طيرا. وبِسِرِّ العلم دعا إبراهيم عليه السلام الأطيار فأتته سعيا. فإن كان قوله: ﴿بِإِذْنِي﴾[1] العامِل فيه: ﴿تَنْفُخُ﴾ فهو سِرُّ الحال، وإن كان العامِل فيه: ﴿فَيَكُونُ﴾[2] فهو سِرُّ العلم. وهذا لا يعلمه إلّا صاحبه، وهو[3] عيسى عليه السلام.

وسِرُّ العلم أتمّ من سِرِّ الحال، لأنّ سِرَّ العلم هو لله، وهو الذي ظهر به إبراهيم الخليل عليه السلام. فإنّه ما زاد على أن دعاهنّ، ولم يذكر نفخًا. فكان كقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[4]. وسِرّ الحال لا يكون إلّا من نعوت الخلق، ليس من نعوت الحقّ. فسِرُّ العلم أتمّ وحكمه أعمّ. فالحال من جملة معلومات العلم، وممن هو تحت إحاطته. ولو كان الحال أتمّ من العلم، لكان الحقّ قد أمر نبيّه بطلب الأنقص، ويكون الحقّ قد ترك وصفه بالأتمّ، وهذا محال. فليس الشرف إلّا لِسِرِّ العلم.

وأمّا سِرُّ الحقيقة فهو أن يعلم أنّ العلم ليس بأمر زائد على ذات العالِم، وأنه يعلم الأشياء بذاته، لا بما هو مغاير لذاته أو زائد على ذاته. فسِرُّ الحقيقة يعطي أنّ العين واحدة والحكم مختلِف. وسِرُّ الحال يُلَبِّس فيقول القائل بِسِرِّ الحال: "أنا الله"، و"سبحاني" و"أنا من أهوى ومن أهوى أنا". وسِرُّ العلم يفرّق بين العلم والعالِم.

فبِسِرِّ العلم تعلم أنّ الحقَّ سمعُك وبصرُك ويدُك ورِجلُك، مع نفوذ كلّ واحد من ذلك وقصوره، وأنّك لست هو عينه.

وبِسِرِّ الحال ينفذ سمعُك في كلّ مسموع في الكون، إذا كان الحقُّ[5] سمعَك حالا، وكذلك سائر قُواك. وبِسِرِّ الحقيقة تعلم أنّ الكائنات لا تكون إلّا لله، وأنّ الحال لا أثر له؛ فإنّ الحقيقة

١ [المائدة : ١١٠]
٢ وفقا لرواية نافع، وهي عند حفص: فتكون. والحروف المعجمة مهملة في ق
٣ ص ١١٩
٤ [النحل : ٤٠]
٥ ص ١١٩ب

تأباه؛ فإنّ السبب، وإن كان ثابتَ العين وهو الحال، فما هو ثابت الأثر.

فللحقيقة عينٌ يشهد بها ما لا يشهد بعين الحال، ويشهد ما تشهده عين الحال وعين العلم. وللعلم عينٌ يشهد بها ما لا يشهده بعين الحال ويشهد ما تشهده عين الحال. فعين الحال أبدا تنقص عن درجة عين العلم وعين الحقيقة. ولهذا لا تتّصف الأحوال بالثبوت؛ فإنّ العلم يزيلها، والحقيقة تأباها. ولذلك الأحوال لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم، فهي صفات لموجود لا تتّصف بالعدم ولا بالوجود. فبالحال يقع التلبيس في العالَم، وبالعلم يرتفع التلبيس، وكذلك بالحقيقة. فهذا سِرُّ العلم، وسِرُّ الحال، وسِرُّ الحقيقة؛ قد علمتَ الفرقان بينهم في الحكم. هذا معنى السرّ عند الطائفة.

فإذا ثبت أمر في العالَم، كان ما كان، وظهر حكمه، فسِرّه معناه: إذا ظهر، لمن ظهر له، بطل عنده ذلك الثبوت الذي كان يحكم به قبل هذا، على ذلك الأمر، في كلّ أمر يكون له ثبوت في العالَم. وبهذه المثابة هي ثبوت الأسباب كلّها في العالَم. فسِرُّ[1] الربوبيّة: إمّا المربوب، وإمّا النِّسب أو الصفات التي من شأن مَن نُسبت إليه أو قامت به، عند من يرى أنّها صفات، أن يكون ربًّا. فليس هو رَبٌّ بالذات على هذا النحو. هذا معنى قول سهل بن عبد الله: "للربوبيّة سِرٌّ لو ظهر لبطلت الربوبيّة" وكذلك قوله أيضا: "إنّ للربوبيّة سِرًّا لو ظهر لبطل العِلم، وإنّ للعلم سِرًّا لو ظهر لبطلت النبوّة، وإنّ للنبوّة سِرًّا لو ظهر لبطلت الأحكام" فَسِرُّ الحقّ لو ظهر لبطل الاختصاص، والنبوّة اختصاص، فتبطل النبوّة ببطلان الاختصاص، ويبطل حكم العلم من حيث أنّه صفة للذات، حتى أعطاه حكم العالِم وهو الحال؛ فيبطل العلم لا يبطل العالِم. وسِرُّ النبوّة إزالة "رفيع الدرجات" لأنّه ما ثمّ على مَن؟ والمعارج للأنبياء إنما هي في هذه الدرجات.

فسِرُّ النبوّة (هو) الإخبار بما هو الأمر عليه، وما هو الأمر عليه لا يقبل التبديل، وإذا لم يقبل التبديل بطل الحكم. فإنّ الحكم يثبت التخيير، والتخيير يناقض أن لا تبديل. فإذا بطل

١ ص ١٢٠

التخيير بطل الحكم، فبطل معنى النبوّة؛ فهذا سِرُّها. فمن ظهر له أسرارُ هذه الأمور، وعلمها عِلْم الحقّ فيها، ولم يبطل عنده شيء؛ فهو أقوى الأقوياء في التمكن الإلهيّ: فهو عبد في مقام سيِّدٍ، وسيِّدٌ[1] في صورة عبدٍ.

١ ص ١٢٠ب

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الموفي مائتين
في حال الوصل

لَوْ فَاتَنَا ما فاتَ لَمْ تَكُ صُوْرَة ... والوَصْلُ فِيْنا دَرْكُ ذَاكَ الفائِتِ

مـا فـاتَ إلّا كَوْنُنـا لَـمْ نَبْغِـهِ ... فَـإذا ابْتَغَيْنـا كانَ ثَبْـتَ الثّابِـتِ

وَبِـهِ تَفَاضَـلَتِ الرِّجالُ فَمِـنْهُمُ ... حَيٌّ وَذَاكَ الحَـيُّ عَـيْنُ المَائِـتِ

والمَيْتُ مِنّا لَيْسَ يَعْرِفُ مَوْتَهُ ... والنَّاطِقُ المَعْصُومُ عَيْنُ الصامِتِ

اعلم أنّ الوصلَ، في اصطلاح القوم، إدراكُ الفائت، وهو إدراك السالف من أنفاسك، وهو قوله -تعالى-: ﴿يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾[1]. والعلّة في ذلك أنّ كلّ حالٍ له نفَس، يتضمّن ذلك النفَس جميع ما سلف من أنفاس ذلك المتنفِّس، من[2] حيث ما كانت عليه تلك الأنفاس من الأحكام، فله فائدة المجموع، و(كذلك) ما يتميّز به عن غيره. وهو قول الطائفة: لو أنّ شخصا أقبل على الله دائما، ثمّ أعرض عنه طرفة عين؛ كان ما فاته في تلك اللحظة أكثر ممّا ناله. وهذه المسألة حَيَّرت العارفين بالوصل، إذا صحّ، لم يعقبه الفصل؛ هذا هو الحقّ. فإنّ الحقّ -سبحانه- لا يقبل وَصْلُهُ الانفصال، ولا تجلّى لشيء ثمّ احتجب عنه. لأنّ العالِم، بما هو به عالِم، لا يكون بخلاف حكم عِلمه.

فالحقّ مع الكون في حال الوصل دائما، وبهذا كان إلهًا. وهو قوله -تعالى-: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[3] أي على أيّ حال كنتم؛ من عدم، ووجود، وكيفيّات. فهكذا هو في نفْس الأمر.

١ [الفرقان : ٧٠]
٢ ص ١٢١
٣ [الحديد : ٤]

والذي يحصل لأهل العناية، من أهل الله، أن يطلعهم الله، ويكشف عن بصائرهم حتى يشهدوا هذه المعيّة، وذلك هو المعبَّر عنه بالوصل، أعني شهود هذا العارف. فقد اتّصل العارف بشهود ما هو الأمر عليه، فلا يتمكن أن يقبل هذا الوصل فصلا، كما لا ينقلب العلم جهلا. فإنّه يعطيك هذا المشهد، الكيفيّة فيه على ما هي عليه. فهذا -يا أخي- معنى الوصل عند الطائفة في اصطلاحهم. جعلنا الله وإيّاكم مِن أهل الوصل ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

[1] [الأحزاب : ٤]

الباب[1] الحادي ومائتان
في حال الفصل

الفَصْلُ فَوْتُ الرَّجَا إِنْ كُنْتَ تَعْقِلُهُ … وَدَعْ يَفُوتُكَ فَالمَرْجُوُّ قَدْ حَصَلا
مِنْ غَيْرِ ما هُوَ مَرْجُوٌّ لِطالِبِهِ … وَهُوَ الدلِيْلُ لِعَبْدِ الله إِذْ[2] كَمَلا
لا بُدَّ مِنّا وَمِنْهُ والدلِيْلُ لَنَا … الفَرْقُ ما بَيْنَ مَنْ يَدْرِي وَمَنْ جَهِلا

اعلم أنّ الفصل، عند الطائفة: فوتُ ما ترجوه من محبوبك. وعندنا: الفصل هو تمييزك عنه بعد كونه سمعَك وبصرَك. فإن وقع لك التمييز قبل هذا، فليس هو الفصل المذكور في هذا الباب؛ فإنّ المراد به هنا، الفصل الذي يكون عن الوصل؛ وهذا هو الذوق. وقبل الذوق، قد يخطر للعبد من الرجاء، أن يكون الحقَّ؛ فيتّفق أن يطّلع على إحالة هذه الكينونة، فيكون أيضا هذا من الفصل المبوَّب عليه في هذا الباب؛ وما ثمّ أعلى من هذا الرجاء. ثمّ تنزل من هذا إلى ما ترجوه من التحقّق بالأسماء[3] والصفات والنعوت في الأكوان؛ علوها وسفلها. فكلّ ما فاتك من هذه الأمور فهو فصل أيضا من هذا الباب.

ولكن من شرط هذا الفصل والوصل أن يكون من مقام المحبّة، وإن كانت من طريق الإرادة. فإنّ المحبّة، وإن كانت عين الإرادة، فهي تعلُّق خاص: كالشهوة لها تعلّق خاص، وهي إرادة، وكذلك العزم حالٌ خاص في الإرادة، والهمُّ والنيّة والقصد كلُّ ذلك أحوال للإرادة.

واعلم أنّ الرجاء من صفات المؤمنين، من حيث ما هو مؤمن، والفعل تابع له. فهو مِن أحوال المؤمنين، ما هو من أحوال العارفين؛ فإنّهم على بصيرة مِن أمرهم؛ فلا رجاء عندهم. وهكذا نعتُ كلّ مَن هو مِن أمرِه على بصيرة، كما قال: ﴿لَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا

[1] ص ١٢١ب
[2] كتب حرف "ن" فوق حرف "ذ" لتقرأ: "إن" من غير إشارة الاستبدال
[3] ص ١٢٢

نُشُورًا﴾[1] و﴿كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾[2].

فالفصل الذي يكون للعارفين ما هو فوتُ ما يرجى، وإنما هو تحقيق ما يقع به التمييز بين الحقائق. ولا يكون ذلك إلّا للعلماء بترتيب الحكمة في الأمور. فيعطي (العارف) كلَّ ذي حقّ حقّه، كما فصل كلّ شيء بما يتميّز به عن أن يشترك مع غيره. فأمّا في الأسماء الإلهيّة فبما تدلّ عليه، من حيث ما هي عدد؛ فلمّا قبلت الكثرة احتِيج إلى الفصل: إمّا في ذات المسمّى من نِسبة معانيها إليه، وإمّا من حيث ما تظهر فيه آثارها؛ فتحدث لها الكثرةُ مِن المؤثَّر[3] فيه، لا من اسم الفاعل الذي هو المؤثِّر. فتكون الآثار (عبارة عن) تكثُّر النِّسب إلى العين الواحدة. فذلك الفصل في الآثار لا في الأسماء، ولا في المسمّى، ولا في المؤثَّر فيه. فهذا تحقيق الفصل في المعرفة عند العارفين. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

١ [الفرقان : ٣]
٢ [الممتحنة : ١٣]
٣ ص ١٢٢ب
٤ [الأحزاب : ٤]

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثاني ومائتان
في حال الأدب

أَدَبُ الشَّرِيْعَةِ أَنْ تَقُوْمَ بِرَسْمِها ... فَتَكُونَ مَكْتُوبًا مِنَ الأُدَبَاءِ
فَإِذا فَنِيْتَ مِنَ القِيامِ وأَنْتَ فِي ... جُهْدٍ فأَنْتَ بِهِ مِنَ الخُدَماءِ
وإذا دَفَعْتَ لِكُلِّ طالِبِ حَقِّهِ ... ما يَسْتَحِقُّ لَحِقْتَ بِالأُمَناءِ
وأَتَيْتَ بِالشَّرْعِ المُطَهَّرِ حُكْمُهُ ... وَبِذاكَ قالُوا جُمْلَةُ الْقُدَماءِ

اعلم أنّ الأدب على أقسام. أمّا أدب الشريعة فهو أن لا يتعدّى بالحكم موضِعَه[1]، في جوهر كان أو في عرَض، أو في زمان أو في مكان، أو في وضع أو في إضافة، أو في حال أو في مقدار[2]، أو في مؤثِّر أو في مؤثَّر فيه. وانحصرت أقسام محلّ ظهور أدب الشريعة. فأمّا أدبها في الذوات القائمة بأنفسها، فبحسب ما هي عليه من معدن، ونبات، وحيوان، وإنسان، وعروض، وما يقبل التغيير منه وما لا يقبل التغيير، وما يقبل الفساد وما لا يقبل الفساد. فيعلم حكم الشرع، في ذلك كلّه، فيجريه فيه بحَسَبِه.

وأمّا أدبه في الأعراض، فهو ما يتعلّق بأفعال المكلّفين من وجوب، وحظر، وندب، وكراهة، وإباحة.

وأمّا الآداب الزمانيّة فما يتعلّق بأوقات العبادات المرتبطة بالأوقات. فكلّ وقت له حكم في المكلّف، ومنه ما يضيق وقته، ومنه ما يتّسع.

وأمّا الآداب المكانيّة كمواضع العبادات، مثل بيوت الله الذي ﴿أَذِنَ اللَّهُ﴾ فيها ﴿أَنْ تُرْفَعَ

١ ص ١٢٣
٢ في الهامش بقلم آخر: "أو في عدد" مع حرف ب (أي بيان)

وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾[1].

وأمّا الآداب الوضعيّة فهي أن لا يُسَمَّى الشيء بغير اسمه، ليغيّر عليه حكم الشرع بتغيّر الاسم. فيحلّل ما كان محرّما أو يحرّم ما كان محلّلا كما قال ﷺ: «سيأتي على الناس زمان يظهر فيه أقوام يسمّون الخمر بغير اسمها» وذلك ليستحلّوها بالاسم، كما سئل مالك عن خنزير البحر فقال: هو حرام. فقيل له: إنّه من جملة سمك البحر. فقال: أنتم سمّيتموه خنزيرا. فانسَحَبَ عليه[2]، لأجل الاسم، حُكم التحريم. كما سمّوا الخمر: نبيذا، أو ربا، أو تزيزا؛ فاستحلّوها بالاسم.

وأمّا أدب الإضافة فمثل قول خضر: ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾[3]، وقوله: ﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا﴾[4] للاشتراك بين ما يُحْمَد ويُذم، وقوله: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾[5] لتخليص المحمدة فيه، فيكتسب الشيء الواحد بالنسبة ذمًّا، وبالإضافة إلى جهة أخرى حمدًا، وهو عينُه، وتغيّر الحكم بالنِّسبة.

وأمّا آداب الأحوال كحال السفر في الطاعة، وحاله في المعصية؛ فيختلف الحكم بالحال. وحال السفر أيضا من حال الإقامة، في صوم رمضان وفطره، والمسح على الخفّين في التوقيت وعدم التوقيت.

وأمّا الآداب في الأعداد، فهو ما يتعلّق بعدد أفعال الطهارة، ومقاديرها، والزكاة، وعدد الصلوات، وما لا يُزاد فيه ولا ينقص، بحسب حكم الشرع في ذلك. وكذلك توقيت ما يُغتسل به ويُتوضّأ به، كالمدّ والصاع. هذا أدبه في العدد.

وأمّا الأدب في المؤثّر كحكمه في القاتل والغاصب، وكلّ ما أضيف إليه فِعل مّا من الأفعال.

وأمّا أدبه في المؤثَّر فيه كالمقتول قِوَدًا؛ هل بصفة ما قُتِل به أو بأمر آخر، وكالمغصوب إذا وُجِدَ[6] بغير يَدِ الذي باشر الغصب. هذا قسم أدب الشريعة.

١ [النور : ٣٦]
٢ ص ١٢٣ب
٣ [الكهف : ٧٩]
٤ [الكهف : ٨١]
٥ [الكهف : ٨٢]
٦ ص ١٢٤

وأمّا قسم أدب الخدمة؛ فإمّا أن يكون من أعلى إلى أدنى، أو من أدنى إلى أعلى. فأمّا خِدمة الأعلى إلى مَن هو دونه؛ فالقيام بمصالحه، ومراعاتها، والتنبيه في ذلك على ما وقعت فيه الغفلة، والتعريف بما جَهِل منها، وتعيينه أوقاتَها وأمكنتها وحالاتها، وإيضاح مبهماتها، والإفصاح عن مشكلاتها بإقامة أعلامها: كالأستاذ مع التلميذ، والعالِم مع الجاهل، والسلطان مع الرعيّة.

وأمّا خدمةُ الأدون مَن هو أعلى منه؛ فبامتثال أوامره ونواهيه، والوقوف عند مراسمه وحدوده، والمبادرة إلى محابّه، والمسارعة إلى مراضيه، ومراقبة إشاراته، وموافقة أغراضه. هذا قسم أدب الخدمة.

وأمّا قسم أدب الحقّ فهو إعطاؤه ما يستحقّه مما ينبغي له، وإعطاؤه ما يستحقّه منّي كما أنّه أعطاني خلقي حين ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[1]. فإذا أعطيته ما يستحقّه بما هو هو، وأعطيته بما يستحقّه منك بما أنت له؛ فقد قمتَ بأدب الحقّ في إعطائه كلَّ شيء خَلْقَهُ. هذا قسم أدب الحقّ.

وأمّا قسم أدب الحقيقة فحاله أن يَراه في[2] الأشياء عَيْنَها، لا هِيَ. ثمّ يحكم على ما يراه، من الزيادة والنقص، بما أعطته استعدادات الأشياء؛ فينسب ذلك إليها لا إليه، كمالًا كان أو نقصا، أو موافقا أو مخالفا، لا يحاشي شيئا؛ فإنّ حالَ الحقيقة يعطي ما قلناه.

فإذا كان حالك في كلّ مقام ما ذكرناه، فقد قمتَ بالأدب، وأخذتَ الخير أجمعه بكلتا يديك، وملأتَها خيرا. وهذا غاية وُسْع المخلوق ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[3]. والكلام على الأحوال لا يحتمل البسط، وتكفي فيه الإشارة إلى المقصود، ومهما بسطتَ القولَ فيه أفسدتَه. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

١ [طه : ٥٠]
٢ ص ١٢٤ب
٣ [البقرة : ٢١٣]
٤ [الأحزاب : ٤]

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثالث ومائتان
في حال الرياضة

إذا هَذَّبَ الإنْسانُ أَخْلاقَ نَفْسِهِ ... وأَخْرَجَهَا عَنْ طَبْعِها ومُرادِهَا

وَذاكَ مُحَـالٌ عِنْـدَنا كَوْنُـهُ فَمَـا ... يُرَى رَاضَها مَنْ راضَها بِعِنادِها

فإنْ[1] كُنتَ ذَا عِلْمٍ فإنَّ مَصارِفًا ... لَهَا عُيِّنَتْ بالشَّرْعِ عِنْدَ فَسادِها

اعلم أنّ الرياضة، عند القوم، من الأحوال. وهي قسمان: رياضة الأدب، ورياضة الطلب. فرياضة الأدب عندهم (هي) الخروج عن طبع النفس. ورياضة الطلب هي صحّة المرادِ به، أعني بالطلب. وعندنا الرياضة (هي) تهذيبُ الأخلاق. فإنّ الخروج عن طبع النفس لا يصحّ، ولمّا كان لا يصحّ، بيَّن الله لذلك الطبع مصارف؛ فإذا وقفت النفوس عندها حُمِدَتْ وشُكِرَتْ، ولم تخرج بذلك عن طبعها؛ فرياضتها اقتصارها على المصارف التي عيّنها لها خالقها. فإنّ عين الشيء المزاجي ليس غير مزاجه. فلو خرج الشيءُ عن طبعه، لم يكن هو. ولهذا يكون قولُ مَن قال: رياضة الطلب صحّة المراد به.

فإنّه إذا كان الشيء مرادا به أمرًا[2] مّا، والمريد لذلك الأمر هو موجِد ذلك الشيء، وقد عيّنه له وعرّفه به، وأنّ ذلك القدر يريد منه؛ فتصرّف فيه بطبعه على ذلك الحدّ؛ كان صاحب رياضة. لأنّه لو تصرّف في نقيض ما أريد منه، لكان تصرُّفُه فيه[3] بطبعه أيضا. فما كان التهذيب فيه إلّا صَرْفُه، عن الإطلاق في التصرّف، إلى التقييد.

فإن أراد صاحب القول في رياضة الأدب: "إنّه الخروج عن طبع النفس" بمعنى: ما كان لها فيه التصرُّف مطلقا، صار مقيَّدا، فحمل هذا الشخص نفسه على ما قيّدها به خالقها من

١ ص ١٢٥
٢ هـ: أمر
٣ ص ١٢٥ب

التصرّف فيه، ودخلت تحت التحجير بعد ما كانت مسرّحة؛ فهو الذي ذكرناه. وإن أراد غير ذلك فليس إلّا ما قلناه. وذلك أنّ الرياضة تذليلُ النفْس وإلحاقها بالعبوديّة، ولذا سُمّيت الأرض: أرضا، وذلولا.

فالرياضة، عندنا: من صيّر نفسَه أرضا، أي مِثل الأرض يطؤها البرّ والفاجر، ولا يؤثّر عندها تمييزا. بل تحمل البارّ حبًّا لما هو عليه من مراضي سيّده، وتحمل الفاجر حَمْل الله إيّاه، بكونه يرزقه على كفره بنعمه، وبجحده إيّاها، ونسيان ربّ النعمة فيها.

وإلى الرياضة يرجع مسمّى الرضا، على الحقيقة، إن تفطّنتَ. لأنّ النفسَ تطلب بذاتها الكثير من الخير، لأنّ الأصل على ذلك. فإنّ الله -تعالى- ما طلب إلّا الممكنات، وهي غيرُ متناهية، ولا أكثر مما لا يتناهى. وما لا يتناهى لا يدخل في الوجود دفعة، ولكن يدخل قليلا قليلا، لا إلى نهاية. فإذا نسبت إليه ما توجّه[1] إليه طلبه من الكثرة، ثمّ رضي من ذلك باليسير والتدريج، لِعلمه أنّ ما لا يتناهى لا يمكن حصوله في الوجود، رضي بذلك القدْر الذي يدخل منه. فمتعلّق الرضا لا يكون إلّا بالقليل، ولا يكون مخلوقٌ بأعظم قدرًا من خالقه، إلّا بعض ما تعطيه الأفلاك من النشء الإنساني[2].

وإذا كانت هذه صفة الحقّ، فهي بالعبد أوْلَى. فما عند الله لا يتناهى، ومطلب هذا العبد من الله ما عنده، ولا يتمكن دخوله في الوجود إلّا قليلا قليلا، لا إلى نهاية. فرضي بذلك القدر العبدُ، وهو قليل بالنسبة إلى متعلّق علمِه بما عند الله، فرضي عن الحقّ ورضي الحقُّ عنه. فوقع الاقتصار من العالِم بما لا يتناهى على ما أُعطي من ذلك مما يتناهى، رياضة منه عن مطلق تعلُّق علمه من ذلك. إذ قد عَلِم أيضا أنّ ما لا يتناهى لا يدخل في الوجود.

فحقيقة الرياضة ترجع إلى هذا. لأنّ الآدمي[3] لمّا خُلِق على الصورة، زَهَتْ نفسُه، وتخيّلت أنّ التحجير لا يصحّ على مَن له العزّة، وما عَلِمَتْ أنّ العزّة تحجير. فإنّ العزّة حِمى، والحِمى تحجير.

١ ص ١٢٦
٢ "إلا بعض... الإنساني" من ق فقط
٣ ق: "النفس الآدمي" وهناك إشارة بسيطة لشطب "النفس"

فعين ما ادّعت به الإطلاق، ذلك بعينه قيّدها. فلمّا أشهدها الحقّ حضرة عِزّه ونفوذَ اقتداره، ومع نفوذ اقتداره لم يعطه الإمكان مِن[1] نفسِه إلّا قدر ما تحصل منه في الوجود، انكسرت النفس، وصار ما كانت تصول به، أورثَها ما أشهدها ذلّةً وانكسارا. فإنّها تقبل الذلّة لجهلها، فارتاضت. والحقُّ، لعلمه، على عِزّه.

فرياضة العلم أنفعُ الرياضات؛ فما أزالها العلم عن الصورة. ولكن، أوّلا، جهلت ما هي الصورة عليه، وما هي الحقائق عليه. فما أشرف العلم! لو لم يكن من شرف العلم إلّا تجلّي الحقّ في صورة تُنكَر، ثمّ تحوُّله في صورة تُعرَف، وهو هو في الأُولَى والثانية، وأنّ موطن تلك المشاهدة لا يتمكن، في نفس الأمر، إلّا أن تكون مقيّدة؛ لأنّ الذي يَشهد، وهو عين العبد، مقيَّد بإمكانه، فلا يتمكن له شهود الإطلاق، ولا بدّ من الشهود، فظهر له المشهود مقيّدا بالصورة، ومقيّدا بالتحوّل في الصوَر.

ولأنّه مقيّد بالوجوب الذاتي، فالكلّ في عين التقييد إن عقلت عنّا. وإنما تقيّد بالتحوُّل ليفتح له، في نفسه، العلم بأنّ الأمر لا يتناهى، وما لا يتناهى لا يدخل تحت التقييد. فإنّه مَن قَبِلَ التحوُّل إلى صورة من صورة، قَبِلَ التحوّل إلى صوَر لا نهاية لها، أو إلى صوَر لا يمكن لذلك المتحوّل أن يتجاوزها إلى غيرها. فخرج عن حدّ التقييد، بالتقييد؛ ليعلم أنّ مشهوده مطلق[2] الوجود؛ فيكون شهوده أيضا مطلقا إطلاقَ مشهودِه. فأفاده التحوّل من صورة إلى صورة علما لم يكن عنده، فعلم، عند ذلك، ﴿أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾[3]. فأعلى رياضة العبد العالِم أن لا ينكره في صورة، ولا يقيّده بتنزيه، بل له التنزيه على الإطلاق، عن تنزيه التقييد.

١ ص ١٢٦ب
٢ ص ١٢٧
٣ [النور : ٢٥]

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الرابع ومائتان
في التحلّي -بالحاء المهملة-

لَـوْلا الـتَّحَلّي لَمَـا كُنّـا بِحَضْرَتِـهِ ... مُسْتَخْلَفِيْنَ عَلَى نُوْرٍ بِأَنْبَائِهْ

إنّ التَّخَلّـقَ بِالأَسْمَـاءِ حِلْيَـةُ مَـنْ ... صافَى المُسَمّى فَصافاهُ بِأَسْمَائِهْ

كَمِثْلِ طَيْفُور[1] إذ صَحَّتْ خِلَافَتُهُ ... والأَمْرُ جاءَ بِها فِي عَيْنِ إنْبائِهْ

نَفَـاهُ مَمْلُوكُـهُ سَـبْعًا لِمَصْـلَحَةٍ ... عادَتْ عَلَيْهِ وَهَذا مِنَ اشْيائِهْ

فإنَّـهُ سـأَلَ الـرَّحْمَنَ مـا وَقَعَـتْ ... بِهِ الأُمُورُ عَلَى تَرْتِيْبِ نَعْمائِهْ

فـاللهُ[2] يَـرْزُقُنِي صِـدْقًا وَيَفْـتَحُ لِي ... بَابًا وَيَمْنَحُـنِي شُـكْرًا لآلائِـهْ

اعلم أنّ التحلّي -بالحاء المهملة- في اصطلاح الطائفة (هو) التشبُّه بأحوال الصادقين في أقوالهم، وأفعالهم. وهذا في الطريق عندنا مدخول. ومن أسماء الله "الصادق"؛ وأنّ الصادقين، من أحوالهم التحلّي -بالحاء المهملة- فلا بدّ من معرفة ما يُتَحلّى به. فهل تحلّوا بما هو لغيرهم، فتزيّنوا بما ليس لهم، فهم لابسوا أثواب زور؟ أو تحلّوا بما هو لهم، فهم صادقون؟.

والتحلّي عندنا هو التزيّن بالأسماء الإلهيّة، على الحدّ المشروع، بحيث أن يعسر التمييز. وهم «الذين إذا رُءُوا ذُكِر اللهُ» كعرش بلقيس، لمّا قامت لها شبهةُ بُعْد المسافة، فقالت: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾[3] ولو شاهدت الاقتدار الإلهيّ لعلِمَتْ أنّه هو، كما كان هو من غير زيادة.

وإذا حصل الإنسان، في هذا المقام، بهذا التحلّي، ولم يحجبه هذا التحلّي، في حال تزيُّنِه به، وأنّه له حقيقة؛ ما استعاره، بل ذلك مِلكه وما له، ولا منعه عن شهود عبوديّته لربّه، وأنّ

١ طيفور: هو أبو يزيد البسطامي
٢ ص ١٢٧ب
٣ [النمل : ٤٢]

نِسبة ما ظَهَر به، مما هو نعتٌ لخالقه، ما كان تشبُّها، وإنما كان تزيُّنا؛ فذلك (هو) التحلّي[1].
وتقول الحكماء في هذه الحال: إنّه التشبُّه بالإله بجهد الطاقة. وهذا القول، إذا حقّقتَه، جَهْلٌ مِن قائله. لأنّ التشبُّه، في نفس الأمر، لا يصحّ. فمن قامت به صفة فهي له. وهو مستعدٌّ لقيامها به، فباستعداد ذاته اقتضاها.

فما تشبّه أحدٌ بأحدٍ. بل الصفة في كلّ واحد كما هي في الآخر. وإنما حجب الناسَ التقدّمُ والتأخُّرُ، وكون الصورة واحدة. فلمّا رأوها في المتقدّم، ثمّ رأوها في المتأخِّر، قالوا: إنّ المتأخِّر تشبّه بالمتقدّم في هذه الصورة. وما علموا أنّ حقيقتها في المتأخِّر، حقيقتها في المتقدِّم. ولو كان الأمر كما قالوه لزاحمت العبوديّةُ الربوبيّةَ، ولبطلت الحقائق. فما تحلّى العبد إلّا بما هو له، ولا ظهر الحقُّ إلّا بما هو له؛ لا من صفات التنزيه، ولا من صفات التشبيه؛ كلّ ذلك له. ولو لم يكن الأمر كذلك، لكان ما وصف نفسه به من ذلك كذِبا. وتعالى الله؛ بل هو كما وصف نفسه من العزّة، والكبرياء، والجبروت، والعظمة، ونفي المماثلة، كما وصف نفسه بالنسيان، والمكر، والخداع، والكيد، والفرح، والمعيّة، وغير ذلك. فالكلّ صفة كمالٍ لله -تعالى-. فهو موصوف بها كما تقتضيه ذاتُه، وأنت موصوفٌ بها كما تقتضيها ذاتُك.

والعَيْنُ[2] واحِدَةٌ والحُكْمُ مُخْتَلِفٌ ... والعَبْدُ يَعْبُدُ والرَّحْمَنُ مَعْبُودُ[3]

فليس التحلّي في الحقيقة تَشبُّهٌ؛ فإنّه محالٌ في نفس الأمر. وما قال به إلّا مَن لا معرفة له بالحقائق، وكذلك كنّا. ﴿لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾[4] فتعيّن علينا أن نُبَيِّنَ للخلق ما بَيّنه الحقّ لنا. هكذا أخذ العهد علينا فيما تجوز لنا الإبانة عنه والإفصاح به. وأمّا ما أخذ اللهُ علينا العهدَ على كِتمانه، فنشاهده من الخلق ولا نخبرهم بما هو. فَهُمْ بحكم ما يتخيّلون، ونحن بحكم ما نعلم. ولو عرّفناهم بذلك ما قَبِلوا، لأنّ استعدادهم لا يعطي القبول. كما قال: ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ

١ ص ١٢٨
٢ ص ١٢٨ب
٣ كتب في الهامش بقلم الأصل: "بيت غير مقصود"
٤ [القصص : ٨٢]

مُعْرِضُونَ﴾[1] فما حجبناه عنهم إلّا رحمة بهم. فإنّ الله -سبحانه- لم يترك منفعة لعباده إلّا وقد أبانها لهم، واختلف استعدادُهم في القبول. وما أبان الله، عن نفسه، بما أبان، مما وصف به نفسه مما تنزّهه عنه العقول بأدلّتها، إلّا لِيُعْلِمَ أنّه ما ثَمّ شيء من الموجودات ولا عين خارج عنه؛ بل كلّ صفة تظهر في العالَم، لها عَين في جَناب الحقّ، فالكلّ مرتبط به. وكيف لا يرتبط به، وهو ربّه وموجِده؟! ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

١ [الأنفال : ٢٣]
٢ [الأحزاب : ٤]

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الباب الخامس ومائتان
في التخلّي -بالخاء المعجمة-

لَوْلا المَرَاتِبُ فِي المَشْرُوعِ ما ظَهَرَتْ   حَقـائِقُ الحَـقِّ والأَعْيـانُ تَشْـهَدُهُ
كَيْفَ التَّخَلِّي وَما فِي الكَوْنِ مِنْ أَحَدٍ   سِوَاهُ وَهْوَ الذِي فِي الكَوْنِ[2] نَعْبُدُهُ
وَذَاكَ يَمْنَعُنَـا مِـنْ أَنْ نُقَيِّـدَهُ   فَـنَحْنُ نُعْدِمُـهُ وَقْتًـا وَنُوْجِـدُهُ
فَكُلُّ ما فِي وُجُودِ الكَوْنِ مِنْ عَرَضٍ   عَـلَى اعْتِقَاداتِنـا فَـاللهُ مُوْجِـدُهُ
فاشْـهَدْهُ إِنْ كُنْـتَ ذا عَـيْنٍ وَمَعْرِفَـةٍ   فِي كُلِّ شَيْءٍ، وأَنّ الشَّـيْءَ يَفْقِـدُهُ

اعلم أنّ التخلّي -بالخاء المعجمة- عند القوم (هو) اختيارُ الخلوة، والإعراض عن كلّ ما يشغل عن الحقّ. وعندنا: التخلّي عن الوجود المستفاد. لأنّه في الاعتقاد هكذا وقع، وفي نفس الأمر ليس[3] إلّا وجود الحقّ. والموصوف باستفادة الوجود هو على أصله، ما انتقل من إمكانه. فحُكمُه باقٍ وعينُه ثابتة، والحقّ "شاهد ومشهود". فإنّه -تعالى- لا يصحُّ أن يُقْسِمَ بما ليس هو؛ لأنّ المقسوم به هو الذي تنبغي له العظمة. فما أقسم بشيء ليس هو. وقد ذكرنا ذلك في باب النفَس -بفتح الفاء-. فممّا أقسم به: ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾[4] فهو الشاهد والمشهود. وهو ما استفاد الوجُود بل هو الموجود.

فإن قلتَ: فمَن هذا الذي جهل هذا الأمر حتى تُعَلِّمه، ولا يقبل الإعلام إلّا موجود؟ قلنا: الجواب عليك من نفس اعتقادك، فإنّك المؤمن بأنّه -تعالى- قال للشيء: ﴿كُنْ﴾ فما خاطب ولا أمر إلّا مَن يسمع. ولا وجود له عندك، في حال الخطاب. فقد أَسمعَ من لا وجود له، فهو الذي

١ البسملة ص ١٢٩
٢ "كتب فوقها: "صح" وفي الهامش بقلم الأصل: "في الخَلْق" وبجانبها "صح"
٣ ص ١٢٩ب
٤ [البروج : ٣]

يعلّمه ما ليس عنده فيعلَمه، وهو في حال عدمه يقبل التعليم، كما سمع الخطاب عندك، فقَبِل التكوين، وما هو عندنا قبوله للتكوين كما هو عندك، وإنما قبوله التكوينَ أن يكون مظهرًا للحقّ. فهذا معنى قوله: ﴿فَيَكُون﴾ لا أنّه استفاد وجودًا، إنما استفاد حكم المظهريّة[1]. فيقبل التعليم كما قبِل السماع، لا فرق. ولقد نبّهتُك على أمر عظيم، إن تنبّهتَ له وعقلتَهُ، فهو عينُ كلِّ شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في[2] ذواتها ﷻ بل هو هو، والأشياء أشياء.

فبعض المظاهر، لمّا رأت حكمَها في الظاهر، تخيّلت أنّ أعيانها اتّصفت بالوجود المستفاد، فلمّا علِمنا أنّ ثَمّ في الأعيان الممكنات مَن هو بهذه المثابة، من الجهل بالأمر، تعيّن علينا، مع كوننا على حالنا في العدم مع ثبوتنا، أن نُعَلِّمَ مَن لا يعلم من أمثالنا، ما هو الأمر عليه، ولا سيما وقد اتّصفنا بأنّا مظهر؛ فتمكنّا، بهذه النسبة، من الإعلام لمن لا يَعلم، فأفدناه ما لم يكن عنده، فقبِله. فممّا أعلمناه أنّه ما استفاد وجودا؛ بكونه مظهرا، فتخلّى عن هذا الاعتقاد، لا عن الوجود المستفاد؛ لأنّه ليس ثَمّ. فلهذا عدلنا في التخلّي، أنّه التخلّي عن الوجود المستفاد.

وأمّا أهل السلوك، الذين لا علم لهم بذلك، ولا بمن هو الظاهر المشهود، ولا بمن هو العالَم، فآثروا الخلوة لينفردوا بالحقّ، لمّا حجبتهم الكثرة المشهودة في الوجود، عن الله، جنحوا إلى التخلّي. وهذا مما يدلّك على أنهم ما تركوا الأشياء من حيث صورها، فإنّه لا يتمكن لهم ذلك، فإنّهم في خلوتهم لا بدّ أن يشاهدوا صوَر ما تخلّوا فيه: من جدار، وباب، وسقف، وآلات، قام بيت الخلوة منها، ووطاء، وغطاء، ومأكول، ومشروب. فالصور لا يتمكن له التخلّي عنها، فلم يبقَ الهرب[3] إلّا مما يطرأ من هذه الصور، من الكلام المفهوم، لا من الأفعال. لأنّ صاحب الخلوة لو كانت معه الحيوانات لم يزل في خلوة، ولا يشغله عن مطلوبه، إلّا أن يخاف من ضررها. كذلك، أيضا، لو كان في الجدار مَيْل لخاف مِن تهدُّمه وسقوطه عليه؛ فإذَنْ ما اختار التخلّي إلّا لأجل الكلام الذي تتكلّم الناس به.

١ حروفها المعجمة مهملة، وبالتالي يمكن قراءتها: المظهر به
٢ ص ١٣٠
٣ ص ١٣٠ب

فلو فَهِم ما يتكلّم الناس به، على الوجه الذي وضعه الحقّ فيهم، لزاد علما بما لم يكن عنده. ولو صلّى صلاة واحدة، أعني ركعة واحدة، لما طلب التخلّي. فإنّه إذا سمع قول العبد: "سمع الله لمن حمِده" وأنّ ذلك القول لله، لَسَرَت الحقيقة في جميع ما يسمع؛ فكلام الناس كلّه يفيد العارفين علما بالله. ولهذا من كرامات الصالحين أن يُسمعهم الله نُطق الأشياء، فلو لم يُفِدْهم ذلك علما، لم يكن ذلك إكراما من الله بهم. فَمَن رُزق الفهم عن الله استوت عنده الخلوة والجلوة، بل ربما تكون الجلوة أتمّ في حقِّه، وأعظم فائدة؛ فإنّه في كلّ لحظة يزيد علوما بالله لم تكن عنده.

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب السادس ومائتان
في حال التجلّي -بالجيم-

لَلغَيْبِ[1] نُوْرٌ عَلَى البَصائِرْ ... يُظْهِرُ ما كانَ فِي السَّرَائِرْ

لِكُلِّ قَلْبٍ مِنْ كُلِّ شَخْصٍ ... أَحْضَرَهُ الحَقُّ فِي المَحاضِرْ

فَشاهَدَ الأَمْرَ كَيْفَ يَجْرِي ... وَعايَنَ الحُكْمَ فِي المَقادِرْ

فَعِنْدَهُ أَوَّلٌ وَظاهِرْ ... وَعِنْدَنا باطِنٌ وَآخِرْ

قَسَّمَهُ كالصَلاةِ فِيْنَا ... عَيْنًا لِعَيْنٍ فاشْكُرْ وَبَادِرْ

ما بَيْنَ عَبْدٍ حَبِيْسِ عَجْزٍ ... وبَيْنَ رَبٍّ عَلَيْهِ قادِرْ

بِفَضْلِهِ قَدْ سَرَى إِلَيْنَا ... ما يَحْمُدُ الله فِي الضَّمَائِرْ

اعلم أنّ التجلّي عند القوم (هو) ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على مقامات مختلفة. فمنها ما يتعلّق بأنوار المعاني المجرَّدة عن المواد من المعارف والأسرار، ومنها[2] ما يتعلّق بأنوار الأنوار، ومنها ما يتعلّق بأنوار الأرواح وهم الملائكة، ومنها ما يتعلّق بأنوار الرياح، ومنها ما يتعلّق بأنوار الطبيعة، ومنها ما يتعلّق بأنوار الأسماء، ومنها ما يتعلّق بأنوار المولّدات والأُمّهات والعلل والأسباب على مراتبها.

فكلُّ نور من هذه الأنوار إذا طلع من أُفقه، ووافق عين البصيرة سالما من العمى والعشى-والصدع والرمد وآفات الأعين، كشف بكلِّ نور ما انبسط عليه؛ فعاين "ذوات المعاني" على ما هي عليه في أنفسها، وعاين ارتباطها بصور الألفاظ، والكلمات الدالّة عليها، وأعطته بمشاهدته

[1] ص ١٣١
[2] ص ١٣١ب

إيّاها ما هي عليه من الحقائق في نفس الأمر من غير تخيُّل ولا تلبيس. فمنها أنوار نسعى بها، ومنها أنوار نسعى إليها، ومنها أنوار نسعى منها، ومنها أنوار تسعى بين أيدينا، ومنها أنوار تكون خلفنا يسعى بها من يقتدي بنا، ومنها أنوار تكون عن أيماننا تؤيّدنا، ومنها أنوار تكون عن شمائلنا تقينا، ومنها أنوار تكون فوقنا تنزل علينا لتفيدنا، ومنها أنوار تكون تحتنا نملكها بالتصريف فيها، ومنها أنوار نكونها هي أبشارُنا وفي أبشارنا، وأشعارنا وفي أشعارنا، وهي غاية الأمر.

فأمّا أنوار المعاني المجرَّدة[1] عن المواد؛ فكلّ علم لا يتعلّق بجسم، ولا جسمانيّ، ولا متخيّل، ولا نُصوّره، ولا نعلمه من حيث تصوّره، بل نعقله على ما هو عليه ولكن بما نحن عليه. ولا يكون ذلك إلّا حتى أكون نورا، فما لم أكن بهذه المثابة فلا أُدرك من هذا العلم شيئا. وهو قوله في دعائه ﷺ: «واجعلني نورا» والله يقول: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[2] فما أنارت إلّا به. كما قال: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[3] يعني أرض المحشر، يقول: ما ثَمّ شمس، وعدم النور ظلمة، ولا بدّ من الشهود، فلا بدّ من النور، وهو يوم يأتي فيه الله للفصل والقضاء، فلا يأتي إلّا في اسمه "النور"، فتشرق الأرض بنور ربّها، وتعلم نفسٌ، بذلك النور، ما قدّمتْ وأخّرتْ، لأنّها تجده محضَرا يكشفه لها ذلك النور. ولولا ما هي النفوس عليه من الأنوار ما صحّت المشاهدة؛ إذ لا يكون الشهود إلّا باجتماع النورَين. ومن كان له حظّ في النور كيف يشقى شقاء الأبد، والنور ليس من عالم الشقاء، وما من نفس إلّا ولها نور تكشِف به ما عملت[4]؛ فما كان من خير سُرَّت به، وما كان من سوء ﴿تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ ولهذا ختم الآية بقوله: ﴿وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾[5] حيث جعل لهم أنوارا يدركون بها. وقد علموا أنّ النور لا حظّ له في[6] الشقاء، فلا بدّ أن يكون المآل إلى الملائم وحصول الغرض، وذلك هو المعبَّر عنه بالسعادة؛ لأنّه قال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ﴾ فعمَّ، وما خصَّ نفسا مِن نفس، وذكر الخير والشرّ.

١ ص ١٣٢
٢ [النور : ٣٥]
٣ [الزمر : ٦٩]
٤ ق: ما علمت
٥ [آل عمران : ٣٠]
٦ ص ١٣٢ب

فالوجود نور والعدم ظلمة؛ فالشرّ عدم. ونحن في الوجود، فنحن في الخير. وإن مرضنا فإنّا نصح؛ فإنّ الأصل جابِرٌ وهو النور. وهكذا صفة كلِّ نور إنما جاء ليظهر ما طلع عليه. فلا تدرك الأشياء إلّا بك وبه، فلهذا لا تصحّ نتيجة، أي لا تكون إلّا بين اثنين: أصلها (وهو) الاقتدار الإلهيّ، وقبول الممكن للانفعال. لو نقص واحد من هاتين الحقيقتين لما ظهر للعالَم عين. فقد أعطيناك أمرا كلّيًّا في هذه الأنوار، فلا نتكلّف بسطَها مخافة التطويل، والأحوال لا تحتمل الإسهاب. فلنذكر جهات الأنوار.

فأمّا النور الذي نسعى به، فهو ما تقدّم ذِكْره، من أنوار المعلومات التي اكتفينا بذِكر واحد منها ليكون تنبيها وأنموذجا لما سكتنا عنه. وأمّا النور الذي بين أيدينا فهو نور الوقت، والوقتُ ما أنت به، فنورُه ما أنت به ناظر فيه، كان ما كان، فهو مشهودُك الحاكم عليك والقائم بك، وهو عين الاسم الإلهيّ الذي أنت به قائم في الحال، لا حكم له في ماضٍ ولا مستأنَف.

وأمّا[1] النور الذي عن يمينك فهو المؤيِّد لك، والمعِين على ما يطلبه منك النور الذي بين يديك، وهو الذي طلبتَ من الله في حال صلاتك في قولك: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[2] والصلاة نور، وهي النور الذي بين يديك، فهو وقتُك الذي أنت به. فلمّا قلتَ: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ أيّدك: بالنور من عن يمينك، فإنّ اليمين القوّة. يقول الشاعر:

إذا ما رَايَةٌ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ ... تَلَقَّاها عَرَابَةُ بِاليَمِينِ

وأمّا النور الذي عن يسارك؛ فهو نور الوقاية والجُنّة من الشُّبَه المضلّة، المؤثّرة في النفوس؛ الجهالات والالتباس والتشكيك الذي يخطر للناظر الباحث في الاعتقاد في الله، وفيما أخبر به عن نفسه. وهو على نوعين: نور إيمان، ونور دليل. ونور الدليل على نوعين: نور نظر فكريّ، ونور نظر كشفيّ؛ فيعلم الأمر على ما هو عليه في نفسه. فهذا فائدة النور الذي يأتي عن الشمال.

١ ص ١٣٣
٢ [الفاتحة : ٥]

وأمّا النور الذي خلفنا؛ فهو النور الذي يسعى بين يدي من يقتدي بنا ويتبعنا على مدرجتنا، فهو لهم من بين أيديهم، وهو لنا مِن خلفنا، فيتبعنا على بصيرة، من أجل ذلك النور الذي يخرجهم عن التقليد. قال: ﴿أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾[1] فهو بالنور الذي بين[2] يديه، يدعو على بصيرة، والداعي المتّبَع له يدعو بالنور الذي خلفه، ليكون هذا المتّبِعُ أيضا على بصيرة فيما يدعو إليه، مثل مَن اتّبعه. وبذلك النور يرى مَن خلفه مثل ما يرى مَن بين يديه. وهذا مقام نِلته، سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة، بمدينة فاس في صلاة العصر، وأنا أصلّي بجماعة بالمسجد الأزهر، بجانب "عين الخيل". فرأيته نورا[3] يكاد يكون أكشف من الذي بين يديّ، غير أنّي لمّا رأيته زال عنّي حكم الخَلْف، وما رأيت لي ظهرا ولا قفا، ولم أُفرّق في تلك الرؤية بين جهاتي، بل كنت مثل الأكرة[4] لا أعقل لنفسي جهة إلّا بالفرض لا بالوجود. وكان الأمر كما شاهدتُه، مع أنّه كان قد تقدّم لي، قبل ذلك، كشف الأشياء في عُرض حائط قبلتي، وهذا كشف لا يشبه هذا الكشف.

وأمّا النور الذي من فوقي؛ فهو تنزّل نور إلهيّ قدسي بعلم غريب لم يتقدّمه خبر ولا يعطيه نظر. وهذا النور هو الذي يعطي من العلم بالله ما تردّه الأدلّة العقليّة، إذا لم يكن لها إيمان. فإن كان لها إيمان نوراني، قَبِلَتْه بتأويلٍ لتجمع بين الأمرين.

وأمّا النور الذي من تحتنا؛ فهو النور الذي يكون تحت حكمنا وتصريفنا، لا[5] يقترن معه فينا أمر إلهيّ نقف عنده، فلا نصرّفه إلّا فيه.

وأمّا الأنوار التي نسعى بها؛ فهي "أنوار المعيّة من جانب الحقّ" في قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[6] لذلك قلنا: "من جانب الحقّ" فإنّه لا يختصّ بهذه المعيّة شيء من خلق الله دون غيره. ولها الاسم "الحفيظ والمحيط" فإنّ لله مع بعض عباده معيّة اختصاص، مثل معيّته مع

١ [يوسف : ١٠٨]
٢ ص ١٣٣ب
٣ ق: نورا
٤ كتب فوقها: "صح" وفي الهامش بقلم الأصل: "الكرة" وبجانبها "صح"
٥ ص ١٣٤
٦ [الحديد : ٤]

موسى وهارون في قوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾[1] فهذه بشرى لهما حتى لا يخافا، فإنّهما قالا: ﴿إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾[2] أي يتقدّم ويرتفع بالحجّة، إذ له المُلك والسلطان، فأمّنهما الله مما خافا منه. ومن هنا تعرف مرتبة محمد ﷺ وعُلوّها على رتبة غيره من الرسل. فإنّ الله أخبر عن محمد ﷺ في حال خوف الصِّدِّيق عليه وعلى نفسه، فقال لصاحبه يؤمّنه ويُفرّحه ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾ وهو كَنَف الحقّ عليهما: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾[3] فقام النبيّ ﷺ في هذا الإخبار مقام الحقّ في معيّته لموسى وهارون، وناب منابه. هكذا تكون العناية الإلهيّة، فهذا هو النور الذي يُسعى به. وهو لا يزال ساعيا، فلا يزال الحقُّ معه حافظا وناصرا، لا خاذلا. ولهذا[4] وقع الإخبار لنا من الله على لسان رسوله ﷺ "أنّا إذا أتينا بنوافل الخيرات، لا بفرائضها، أحبّنا الحقّ، فكان سمعَنا الذي نسمع به، ورِجلَنا التي نسعى بها، إلى جميع قوانا وأعضائنا". فهذا ما أعطت النوافل فينا من الحقّ. فأين أنت مما تعطيه الفرائض؟ فكَم بين عبوديّة الاضطرار وعبوديّة الاختيار؟ تقع المشاركة مع الحقّ، في عبودة الاختيار، في أحاديث نزوله في الخطاب إلى عبده مثل الشوق، والجوع، والعطش، والمرض، وأشباه ذلك. وعبودة الاضطرار لا تقع فيها مشاركة؛ فهي مخلَصة للعبد؛ فمن أُقيم فيها فلا مقام فوقها. يقول الله لأبي يزيد: "تقرّب إليّ بما ليس لي: الذلّة والافتقار" فعين القربة، هنا، هو عين البُعد من المقام، فافهم.

وأمّا النور الذي يسعى منه، فهو نور الحقيقة، سَواء علمها أو لم يعلمها. فيكشفها بهذا النور، ويكشف أنّه سعى منه. ثمّ ينكشف له النور الذي يسعى إليه؛ وهو الشريعة. فصاحب هذا المقام هو المعصوم المحفوظ المعتنى به، العالِم الذي لا يجهل لاتّصافه بالعلم الذي لا جهل فيه. فإنّ ثَمّ عبيدا يسعون من نور الشريعة إلى نور الحقيقة، ويُخاف عليهم. وهؤلاء الذين[5] يسعون، على كشفٍ، من نور الحقيقة إلى نور الشريعة، آمنون من هذا المكر الإلهيّ؛ فهم على بصيرة من أمرهم. وهؤلائك تحت خطر عظيم، يمكن أن يُعصموا فيه ويمكن أن يُخذلوا. فاعلم ذلك.

١ [طه : ٤٦]
٢ [طه : ٤٥]
٣ [التوبة : ٤٠]
٤ ص ١٣٤ب
٥ ص ١٣٥

وأمّا أنوار المولَّدات، فهي أنوار تعطيه بذاتها علما صحيحا من العلم بالله، يكشف بها نِسبة الحقّ، وصورته في صور أعيان المعادن، والنبات، والحيوان، وهم لا يعلمون. وما زاد الإنسانُ على هؤلاء إلّا بكشفه ذلك. فالمولَّدات في هذا المقام بمنزلة قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ والإنسان فيه بمنزلة: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ و﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾[1] فإنّه صورةُ كلّ شيء، في نفس الأمر. فمن عَلِمه وكشفه بهذا النور، كان من أهل الاختصاص؛ فهو يرى الأشياء أعيانا بصورة حقّيّة.

وأخبَرني مَن أثق بنقله في هذه المسألة أنّ شخصا كان، بدمشق، له هذا المقام، لا يزال رأسُه بين ركبتيه. فإذا نظر إلى الأشياء في رفع رأسِه لا يزال يقول: أمسكوه أمسكوه. والناس لا يعلمون ما يقول؛ فيرمونه بالتولُّه. وأمّا أنا فذقته. لله الحمد على ذلك.

وأمّا أنوار الأسماء؛ فهي التي تظهر مسمّياتها حقّا وخلقا مما يتعلّق بالذات والصفات والأفعال في الإلهيّات منها[2]، وما يتعلّق بأجناس الممكنات وأشخاصها منها من الأسماء التي وضعها الحقّ لها وبلّغتها الرسل، لا ما وقع عليه الاصطلاح. وهذه الأنوار التي كانت لآدم عليه السلام حين علِم جميع الأسماء بالوضع الإلهيّ، لا بالاصطلاح، وفي ذلك تكون الفضيلة والاختصاص. فإنّ لله أسماءَ أوجد بها الملائكة وجميع العالم، ولله أسماء أوجد بها جامعَ حقائق الحضرة الإلهيّة؛ وهو "الإنسان الكامل" ظهر ذلك بالنصّ في آدم، وخفي في غيره. فقال للملائكة، في فضل آدم وفي فضل هذا المقام، وقد أحضر للملائكة المسمّين، أعني أعيانهم: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[3] أي بالأسماء الإلهيّة التي صدروا عنها. فلم يعلموا ذلك ذوقا، فإنّ علوم الأكابر ذوقا، فإنّه عن تجلٍّ إلهيّ. فقال الله: ﴿يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾[4] فأنبأهم آدمُ بأسمائهم الإلهيّة التي أوجدتهم، واستندوا إليها في إيجاد أعيانهم، لا أسماء الاصطلاح الوضعيّ الكونيّ، فإنّه لا فائدة فيه إلّا بوجه بعيد، أضربنا عن ذِكره، حين علِمنا أنّه لم يكن المقصود. فإنّا ما نتكلّم ولا نترجم إلّا

١ [طه: ٤٦]
٢ ص ١٣٥ب
٣ [البقرة: ٣١]
٤ [البقرة: ٣٣]

عمّا وقع من الأمر، لا عمّا يمكن فيه عقلا. وهذا الفَرق بين أهل[1] الكشف، فيما يخبرون به وهم أهل البصائر، وبين أهل النظر العقلي. والفائدة إنما هي فيما وقع لا فيما يمكن. فإنّ ذلك علم لا عِلم، وما وقع فهو علم محقّق.

وأمّا أنوار الطبيعة؛ فهي أنوار يكشف بها صاحبها ما تعطيه الطبيعة من الصوَر في الهباء، وما تعطيه من الصور في الصورة العامّة، التي هي صورة الجسم الكلّ. وهذه الأنوار إذا حصلت على الكمال، تعلَّق علم صاحبها بما لا يتناهى، وهو عزيز الوقوع عندنا. وأمّا عند غيرنا فهو ممنوع الوقوع عقلا، حتى أنّ ذلك في الإله مختلَف فيه عندهم. وما رأينا أحدا حصل له على الكمال، ولا سمعنا عنه. ولا حصل لنا. وإن ادّعاها إنسان، فهي دعوى لا يقوم عليها دليل أصلا، مع إمكان حصول ذلك. فأنوار الطبيعة مندرجة في كلّ ما سِوَى الحقّ، وهي نفَس الرحمن الذي نفّس الله به عن الأسماء الإلهيّة، وأدرجها الله في الأفلاك والأركان، وما يتولّد من الأشخاص إلى ما لا يتناهى.

وأمّا أنوار الرياح؛ فهي أنوار عنصريّة أخفاها شدّةُ ظهورها؛ فغشيت الأبصارُ عن إدراكها. وما شاهدتُها إلّا في الحضرة البرزخيّة، وإن كان الله قد أتحفنا برؤيتها حِسًّا بمدينة قرطبة، يوما واحدا، اختصاصا[2] إلهيّا، وورثا نبويّا محمديا. وهذه الأنوار الرياحيّة لها سلطان وقوّة على جميع بني آدم، إلّا أهل الله. فإنّ هذه الأنوار تندرج في أنوارهم اندراج أنوار الكواكب في نور الشمس، وذلك لضعف نور البصر. وإذا غشيت هذه الأنوار مَن شاء الله من العامّة، لا تغشاه إلّا كالسحاب المظلم. وإذا غشيت أهل الله، لا تغشاهم إلّا وهي أنوارٌ على هيئتها.

وأمّا أنوار الأرواح؛ فمنّا من يجعلها أنوار العقول، ومنّا من يجعلها أنوار الرسل. ولها القوّة والسلطان والنفوذ في الكون لا يقف لها شيء، غير أنّ لها حدودا تقف عندها لا تتعدّاها. إذا شاهدها العبد يكشف بها ما غاب من العلوم المضنون بها على غير أهلها، وهي أنوار سبّوحيّة قدّوسيّة تنزل من الحقّ المخلوق به إلى سدرة المنتهى، وتطرح شعاعاتها على قلوب العارفين أهل

١ ص ١٣٦
٢ ص ١٣٦ب

الشهود التامّ. فقلوبهم مطارح شعاعات هذه الأنوار. وليس في هذا الصنف الإنساني أكمل منهم في العلم؛ فإنّ هذه الأنوار لا يقف لها حجاب إلّا المشيئة الإلهيّة خاصة. وقليل من عباد الله مَن تطرح على قلبه هذه الأنوارُ شعاعاتها على الكشف. وهي مجالي[1] الصادقين من عباد الله -تعالى-.

وأمّا[2] أنوار الأنوار، فهي السبحات التي لو كشف الحقّ الحجاب الذي يسترها عنّا لأحرقتنا. هي أشعّة ذاتيّة، إذا انبسطتْ ظهرت أعيان الممكنات؛ فالممكنات هي الحجاب بيننا وبينها. وهذا هو النور العظيم لا الأعظم، إليه الإشارة بقوله -تعالى- في حقّ أهل الكتب الإلهيّة الآتية المنزلة بالأعمال المشروعة بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ﴾ وهم الموسويّون ﴿وَالإِنْجِيلَ﴾ وهم العيسويّون ﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ وهم أصحاب الصحف وما بقي من الكتب ﴿لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ وهي علوم خارجة عن الكسب ﴿وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾[3] وهي علوم دخلت تحت الكسب؛ فهي من علوم التحت والفوق. وأنّه إذا كان النور بهذه الصفة لم يكن من تحتنا، بل يكون هو الذي يُصَرِّفنا. وأمّا النور الذي يكون من تحتنا، فهو الذي نحكم عليه، وهو المعبَّر عنه بالأكل من تحت الأرجل.

وأمّا النور الذي هو عين ذاتنا؛ فهو كما دعا فيه ﷺ: «واجعلني نورا» فهو عين ذاته. ورواية: «واجعل لي نورا» هو جميع ما ذكرنا من الأنوار. فهو قوله: «اجعلني نورا» بمشاهدة ذاته؛ إذ لا يُشهد إلّا به. فإنّ ذاته ما قَبِلت هذه الأنوار من هذه الجهات الستّ[4] إلّا لعدم إدراكها نور نفسها، الذي قال في ذلك رسول الله ﷺ: «مَن عرَف نفسَه عرَف ربَّه»، و﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[5]. ومَثّله بما مَثّله، وهو أنت عين ذلك المثَّل والمثل. فتشاهد الأنوار منفهقة منك؛ يتنوّرُ بذاتك عالَمُ سماواتك وأرضك، فما تحتاج إلى نور غريب تستضيء به. فأنت

١ رسمها يقترب من: "محال"، "مجال"
٢ ص ١٣٧
٣ [المائدة : ٦٦]
٤ ص ١٣٧ب
٥ [النور : ٣٥]

المصباح، والفتيلة، والمشكاة، والزجاجة. وإذا عرفت هذا، عرفت الزيت، وهو الإمداد الإلهيّ، وعرفت الشجرة. وإذا كانت الزجاجة كالكوكب الدرّيّ، وهو الشمس هنا، فما ظنّك بالمصباح الذي هو عين ذاتك. فلا يكن -يا أخي- دعاؤك أبدا إلّا أن يجعلك الله نورا.

وهنا سرٌّ عجيب أُنبّهك عليه من غير شرح، لأنّه لا يحتمل الشرح، وهو أنّ الله يَضرب الأمثال لنفسه ولا تُضرب له الأمثال، فيشبه الأشياء ولا تشبهه الأشياء، فيقال: مِثل الله في خلقه مِثل الملِك في مُلكه، ولا يقال مِثل الملك في مُلكه مِثل الله في خَلقه؛ فإنّه عين ما ظهر، وليس ما ظهر هو عينه. فإنّه الباطن كما هو الظاهر في حال ظهوره. فلهذا قلنا: هو مِثل الأشياء، وليست الأشياء مِثله؛ إذ كان عينَها وليست عينَه. وهذا من العلم الغريب، الذي[1] تغرّب عن وطنه وحِيل بينه وبين سكنه؛ فأنكرته العقول: لأنّها معقولة غير مسرَّحة. وهذا أنموذج مِن تجلّي أنوار الأنوار.

وأمّا أنوار المعاني المجرّدة عن المواد؛ فلا تنقال. فإنّه لو انقالت دخلت في المواد، لأنّ العبارات من المواد، وقد قلنا: إنها مجرّدة لذاتها عن المواد، لا أنها تجرّدت. لأنّها لو تجرّدت لكسوناها المواد إذا شئنا، ولم تمتنع لأنّها قد كانت فيها. فهي تُعلم خاصّة، ولا تُقال، ولا تُحكى، ولا تقبل التشبيه ولا التمثيل.

وأمّا أنوار الأرواح؛ فهي أنوار روح القدس الجامع. فمن أُرسل من هذه الأرواح كان مَلَكا، ومَن لم يُرسَل بقي عليه اسم الروح مع الاسم الخاص به العَلَم في الطائفتين؛ المرسلين وغير المرسلين. فهو روح خالص لم يَشُبْهُ ما يخرجه عن نفسه، وهو روح ذو روح في روحيّته، وليس إلّا الأرواح المهيّمة. وأرواح الأفراد منّا تشبهها بعض شبَهٍ؛ فلا يقع التجلّي في أنوار الأرواح إلّا للأفراد. ولهذا قال الخضر لموسى: ﴿مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾[2] لأنّه من الأفراد. وإنّ الأنبياء يقع لهم التجلّي في أنوار أرواح الملائكة. وليس للأفراد هذا التجلّي، بل هو مخصوص بالأنبياء والرسل،

١ ص ١٣٨
٢ [الكهف : ٦٨]

وهو قول خضر: «أنت على علم علّمكه الله لا أعلمه أنا» لأنّه ليس له هذا التجلّي الملَكي. ثمّ[1] نبّه على أنّه ما فعل، الذي فعل، عن أمره، فإنّه ليس له أمرٌ، وما هو من أهل الأمر.

وهو مقام غريب في المقامات، لو أنّ الله -تعالى- يبيح لنا كشفه للخلق لَظَهر علم لا يقوم له كونٌ. هذا قد ظهر من أثره ثلاث مسائل: مِن شخص قد شهد اللهُ عند نبيّه بعدالته، وزكّاه، وصار تبعا له، وبيّن له ما قد سمعتَ، وأدخل نفسَه في أتباعه تحت شرطه، وهو مثل موسى كليم الله ونجيّه. وأين كلامه مع ربّه، من كلامه مع الخضر؟ فاختلف التجلّي في الكلام. ومع هذا لم يصبر لأنّه قدّم الاستثناء، ولم يقدّمه لمّا أنكر عليه!. فإنّه من شأن النبيّ أن يكون متّبِعا كما هو متّبَع سَواء. وكذا قال: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾[2] ما قال: "إن أفعل" أو "أقول إلّا ما أشهد" ما قال هكذا. فكلّ مقام له مقال ولسان.

وأمّا أنوار الرياح؛ فهي تجلّيات الاسم "البعيد" وهي تجلّياتٌ لا ينبغي أن يُذكر اسمها، ولا تكون إلّا لأهل الإلهام. وللتجلّي في أنوار الملائكة في هذا مدخل، ولكن في الباطن لا في الظاهر خاصّة. وهم ملائكة اللمّات والإلهام خاصّة. والإلقاء في هذا التجلّي على النفوس. ومن هذا التجلّي تكون الخواطر، وهي[3] رياحيّة كلّها، لأنّ الرياح تمرّ ولا تثبت. فإن قال أحدٌ بثبوتها فليست ريحا، ولذلك توصف بالمرور، وتسمّى: بالخواطِر. وهي من راح يروح، والرائح ما هو مقيم.

وأمّا التجلّي في الأنوار الطبيعيّة؛ فهو التجلّي الصُّوَري المركَّب. فيعطي من المعارف بحسب ما ظهر فيه من الصور، وهو يعمّ من الفلَك إلى أدنى الحشرات. وهو السماء والعالَم؛ فهو تجلٍّ في السماء والعالم. ومن هذا التجلّي نعرف المعاني واللغات[4]، وصلاة كلّ صورة وتسبيحها. وهو كشف جليل نافع مؤيّد، فيه يرى المكاشف موافقة العالم، وأنّه ما ثمّ مخالفة. ومن هنا يرى كلّ شيء يسبّح بحمده.

١ ص ١٣٨ب
٢ [الأنعام : ٥٠]
٣ ص ١٣٩
٤ ثابتة في الهامش بقلم الأصل

وصاحب هذا المقام يرى على الشهود صوَر أعمالِه تكون حيّة مسبّحة لله، ذات روح ينفخ فيها صاحبُ هذا المقام، وإن كانت في ظاهر الكون مخالفة ومعصية. فإنّها مخالفة صحيحة، إلّا أنّها حيّة ناطقة تستغفر لصاحبها، لأنّه سَوَّى نشأتها مخلّقة؛ وقد تُمدِّح اللهُ بأنّه ﴿خَلَقَ فَسَوَّى﴾[1]. ومِن تسوية نشأتها مخلّقة أنّه لم يخرجها عن كونها معصية. فلو أخرجها عن كونها معصية كانت غير مخلّقة، وشقي صاحبها، وكان تسبيحها لعنةً[2] صاحبها، فإنّه أباح ما حرّم الله، فخرج عن الإيمان بذلك؛ فلا حظّ له في الإسلام، إلّا أن يجدّد إسلامه ويتوب. وهذا تنبيهٌ لم يزل أصحابه يكتمونه، غيرة منهم وضعفا. والتنبيه عليها أَوْلَى؛ لأنّها نصيحة لله ولرسوله ولأئمّة المسلمين وعامّتهم. فلا توجد أبدا معصية مخلّقة إلّا من مؤمن. ومَن أعطى الشيءَ خَلْقَه فقد جرى على السنن الإلهيّ، فإنّ الله ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[3]، فأعطى المعصيةَ خلْقَها، والطاعة خلقها. فهكذا تكون صفة المؤمن.

وأمّا أنوار الأسماء؛ فإنّها تعيّن أسماء المعلومات. فهو نور ينبسط على المعدومات والموجودات، فلا يتناهى امتداد انبساطها، وتمشي العين مع انبساطها. فينبسط نور عين صاحب هذا المقام، فيعلم ما لا يتناهى، كما لا يجهل ما لا يتناهى بتضاعف الأعداد[4]. وهذا علامة من يكون الحقُّ بصرَه. فالأسماء كلّها موجودة، والمسمّياتُ منها ما هي معدومة العين لذاتها، ومنها ما هي متقدّمة العدم لذاتها، وهي التي تقبل الوجود. والأحوال لا تقبل الوجود مع إطلاق الاسم على كلّ ذلك.

فللأسماء الإحاطة، والإحاطة لله لا لغيره. فمرتبة الأسماء إلهيّةٌ، وما فَضَلَ آدم الملائكةَ إلّا بإحاطته بعلم الأسماء، فإنّه[5] لولا الأسماء ما ذكر اللهُ شيئا، ولا ذكر اللهَ شيءٌ. فلا يَذكر إلّا بها، ولا يُذكر ويُحمَد إلّا بها. فما زاحم صفةَ العِلم في الإحاطة إلّا القولُ، والقولُ كلّه أسماء؛ ليس القول

١ [الأعلى : ٢]
٢ ص ١٣٩ب
٣ [طه : ٥٠]
٤ "بتضاعف الأعداد" ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٥ ص ١٤٠

غير الأسماء. والأسماءُ علامات ودلائل على ما تحتها من المعاني. فَمَن ظهر له نور الأسماء، فقد ظهر له ما لا يمكن ذِكْره، لا أقول غير ذلك. ولولا أنّ الحقَّ أطلق لفظة الكلّ على الأسماء، في صفة علم آدم، لقلنا من المحال أن يظهر انبساطُ نور الأسماء على المسمَّيات لعين. ولكن مَن فَهِم قول الله -تعالى-: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾[1] وأشار، عَلِمَ ما التزمناه من الأدب، و(عَلِم) ما أراد الله بلفظة "كُلّ" في هذا التشريف.

وأمّا أنوار المولّدات والأمّهات، والعلل والأسباب؛ فهو تجلّ إلهيّ من كونه مؤثّرا، ومن كونه مجيبا إذا سُئِل، وغافرا إذا استُغْفِر، ومعطيا إذا سُئِل. وبهذا التجلّي وهذه الأنوار تعلم قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾[2] وقوله أيضا ﷺ: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[3] وقوله (ص)[4]: «إنّ الصدقة تقع بيد الرحمن» وقوله (تبارك وتعالى): ﴿وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾[5] وقوله ﷺ: «إنّ الله يفرح بتوبة عبده» فافهم.

١ [البقرة : ٣١]
٢ [الفتح : ١٠]
٣ [النساء : ٨٠]
٤ ق: تبارك وتعالى
٥ [المزمل : ٢٠]

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الباب السابع ومائتان
في حال العِلَّةِ

إنَّ العَليلَ إلى الطّبيبِ رُكُونُهُ   مَهْمَا أَحَسَّ بِعِلَّةٍ فِي نَفْسِهِ
فَتَرَاهُ يَعْبُدُهُ وَما هُوَ رَبُّهُ   حَذَرًا عَلَيْهِ أَنْ يَحُلَّ بِرَمْسِهِ
فَسألْتُ ما سَبَبُ الرُّكونِ فَقِيلَ لي   ما كانَ إلّا كَوْنُهُ مِنْ جِنْسِهِ

اعلم أنّ العلّة، عند القوم، تنبيهٌ من الحقّ. ومِن تنبيهات الحقّ قوله على لسان نبيّه ﷺ: «إنّ الله خلق آدم على صورته» وفي رواية يصحّحها الكشف، وإن لم تثبت عند أصحاب النقل: «على صورة الرحمن» فارتفع الإشكال وهو الشافي من هذه العلّة. يقول -تعالى-: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2] فعلِمنا أنّ كلّ رواية ترفع الإشكال هي الصحيحة، وإن ضعفتْ عند أهل النقل.

وإذا كان الله هو "الشافي والمعافي[3]" فهو الطبيب كما قال الصِّدِّيق: "الطبيب أمرضني" فسبب حنين صاحب العلّة إلى الطبيب (هو) ما ذكرناه في الشِّعر، وهو خلقُه على الصورة. ثمّ أيّد هذا الخبر وهذا النظر الكشفي قول الله -تعالى-: «مرضت فلم تعدني» ولمّا فسّر قال: «مرض فلان» فأنزل نفسه فيما أصاب فلانا عناية منه بفلان، وهذه كلّها علل لمن عقل عن الله.

فالعلّة إثبات السبب. والحقّ عين السبب؛ إذ لولاه ما كان العالَم. فهو الخالق، البارئ، المصوّر، الشافي. فإذا كان هو عين العلّة في قوله: "منك" من قوله: «أعوذ بك منك» فما شفاه إلّا منه، إذ لا شافي إلّا الله، فهو الشافي من كلّ علّة. فإنّ الله وضع الأسباب فلا يُقدر على رفعها، ووضع الله لها أحكاما فلا يمكن ردّها. وهو مسبِّب الأسباب؛ فخلق الداء والدواء، وما

١ البسملة ص ١٤٠ب
٢ [النحل : ٤٤]
٣ ص ١٤١

غير الأسماء. والأسماءُ علامات ودلائل على ما تحتها من المعاني. فمَن ظهر له نور الأسماء، فقد ظهر له ما لا يمكن ذِكْره، لا أقول غير ذلك. ولولا أنّ الحقَّ أطلق لفظة الكلّ على الأسماء، في صفة علم آدم، لقلنا من المحال أن يظهر انبساطُ نور الأسماء على المسمَّيات لعين. ولكن مَن فَهِم قول الله -تعالى-: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾[1] وأشارَ، عَلِمَ ما التزمناه من الأدب، و(عَلِم) ما أراد الله بلفظة "كُلّ" في هذا التشريف.

وأمّا أنوار المولَّدات والأمّهات، والعلل والأسباب؛ فهو تجلّ إلهيّ من كونه مؤثّرا، ومن كونه مجيبا إذا سُئِل، وغافرا إذا استُغْفِر، ومعطيا إذا سُئِل. وبهذا التجلّي وهذه الأنوار تعلم قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾[2] وقوله أيضا ﷻ: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[3] وقوله (ص)[4]: «إنّ الصدقة تقع بيد الرحمن» وقوله (تبارك وتعالى): ﴿وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾[5] وقوله ﷺ: «إنّ الله يفرح بتوبة عبده» فافهم.

١ [البقرة : ٣١]
٢ [الفتح : ١٠]
٣ [النساء : ٨٠]
٤ ق: تبارك وتعالى
٥ [المزمل : ٢٠]

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الباب السابع ومائتان
في حال العِلَّةِ

إنَّ العَلِيْـلَ إلَى الطَّبِيْـبِ رُكُوْنُـهُ ... مَهْمَا أَحَسَّ بِعِلَّةٍ فِي نَفْسِهِ
فَـتَرَاهُ يَعْبُـدُهُ وَمـا هُـوَ رَبُّـهُ ... حَذَرًا عَلَيْهِ أَنْ يَحُلَّ بِرَمْسِهِ
فَسأَلْتُ ما سَبَبُ الرُّكونِ فَقِيْلَ لِي ... ماكانَ إلّا كَوْنُهُ مِنْ جِنْسِهِ

اعلم أنّ العلّة، عند القوم، تنبيهٌ من الحقّ. ومِن تنبيهات الحقّ قوله على لسان نبيّه ﷺ: «إنّ الله خلق آدم على صورته» وفي رواية يصحّحها الكشف، وإن لم تثبت عند أصحاب النقل: «على صورة الرحمن» فارتفع الإشكال وهو الشافي من هذه العلّة. يقول -تعالى-: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2] فعلِمنا أنّ كلّ رواية ترفع الإشكال هي الصحيحة، وإن ضعفتْ عند أهل النقل.

وإذا كان الله هو "الشافي والمعافي"[3] فهو الطبيب كما قال الصِّدِّيق: "الطبيب أمرضني" فسبب حنين صاحب العلّة إلى الطبيب (هو) ما ذكرناه في الشّعر، وهو خلقُه على الصورة. ثمّ أيّد هذا الخبر وهذا النظر الكشفي قول الله -تعالى-: «مرضت فلم تعدني» ولمّا فسّر قال: «مرض فلان» فأنزل نفسه فيما أصاب فلانا عناية منه بفلان، وهذه كلّها علل لمن عقل عن الله.

فالعلّة إثبات السبب. والحقّ عين السبب؛ إذ لولاه ما كان العالَم. فهو الخالق، البارئ، المصوّر، الشافي. فإذا كان هو عين العلّة في قوله: "منك" من قوله: «أعوذ بك منك» فما شفاه إلّا منه، إذ لا شافي إلّا الله، فهو الشافي من كلّ علّة. فإنّ الله وضع الأسباب فلا يُقدر على رفعها، ووضع الله لها أحكاما فلا يمكن ردّها. وهو مسبِّب الأسباب؛ فخلق الداء والدواء، وما

١ البسملة ص ١٤٠ب
٢ [النحل : ٤٤]
٣ ص ١٤١

جعل الشفاء إلّا له خاصة. فالشفاء علّة لإزالة المرض، وما كلُّ علّة شفاء. فكلّ مسبَّب سببٌ، وما كلُّ سبب مسبّب؛ لكن قد يكون مسبّب الحكم لا مسبّب العين كقوله: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِ﴾[1]. فالعلّة إذا كانت بمعنى السبب لها حكم، وإذا كانت بمعنى المرض لها حكم. فهي بمعنى المرض داء، وهي بمعنى السبب حكمة.

فالعلّة تنبيهٌ من[2] الحقّ لعبده على كلّ حال. فوقتا ينبّهه من رقدة غفلتِه بأمر ينزل به، وذلك هو الداء والمرض. فإذا فقد العافية أحسّ بالألم، فعلم أنّ مصيبةً نزلت به، فشرع الله له أن يقول: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[3] ولا يرجع إلّا من خرج. ووقتا ينبّهه من رقدة غفلته، بحكمة تظهر له في نفسه، من غير أن يكون ذا مرض نفساني. فإذا كان الحقُّ عينَ علّته فلا يكون إلّا تجلٍّ إلهيّ فجئة؛ فإنّ لله فجآتٍ على قلوب عباده، تَرِد عليهم من غير استدعاء ولا تقدُّم سبب معيّن عنده؛ وإن كان عن سبب في نفس الأمر، ولكن لا علم له بذلك.

غير أنّ القوم ما عدلوا إلى هذا الاسم، الذي هو العلّة، إلّا لمّا رأوا العلّة مرتبطة بمعلولها، والمعلول مربوطا بعلّته، وعلموا أنّ العالَم مُلك لله، والمُلك مربوطٌ حقيقة وجوده مُلكا بالمَلِك، والمَلِك الله، والمَلِك لا يكون مَلِكا على نفسه فهو مربوط بالمُلك. فلمّا ظهر التضايف في كون العالَم مربوبا ومملوكا، عدلوا إلى اسم العلّة ولم يعدلوا إلى اسم السبب، ولا إلى اسم الشرط. ولمّا كان بعضُ التنبيهات الإلهيّة آلاما ونوازلَ تكرهها النفوس بالطبع، عدلوا إلى اسمٍ يجمع التنبيهات كلّها، فعدلوا إلى[4] العلّة. فإنّ المرض يسمّى علّة، وهو من أقوى المنبّهات في الرجوع إلى الله، لما يتضمّنه من الضعف.

ثمّ إنّ الله جعل الأسباب حجبا عن الله، وركنت النفوس إليها، ونُسي الله فيها، وانتقل الاعتماد عليها من الخلق. والعلّة وإن كانت عين السبب، ولكن لاختلافِ الاسم حكمٌ. فالعلّة

[1] [البقرة : ١٨٦]
[2] ص ١٤١ب
[3] [البقرة : ١٥٦]
[4] ص ١٤٢

على النقيض من السبب، فإنّها منبِّهة بذاتها على الله، فكان اسم العلّة بالمنبّه أَوْلَى. فكلُّ سبب لا يردّك إلى الله، ولا ينبِّهك عليه، ولا يحضره عندك؛ فليس بعلّةٍ.

فَـدَائِي هُـوَ الدَّاءُ العُضَـالُ لأَنَّـهُ ... يُنَبِّهُـنِي فِي كُلِّ حـالٍ عَـلَى نَفْسِـي
فَمـا عِلَّـتِي غَـيْرِي وَمـا عِلَّـتِي أَنَا ... وَلَسْتُ بِذِي فَضْلٍ وَلَسْتُ بِذِي جِنْسِ
وَلَسْتُ عَلَى عِلْمٍ فأَعْرِفُ مَنْ أَنَا ... وَلَسْـتُ عَـلَى جَهْـلٍ بِـذَاتِي وَلا لَـبْسِ
فَمـا أَنَا مَـنْ تَعْـنِيْ وَلا أَنا غَـيْرُهُ ... ولكِنَّـنِي فِي الطَّـرْحِ فِي الضَّـرْبِ كالأسِّ

ولمّا كانت العلّةُ (هي) التنبيهُ الإلهيّ، فتنبيهات الحقّ لا تنحصر إلّا من طريقٍ مّا، وهو أنّ التنبيه الإلهيّ لا يخلو إمّا أن يكون من[1] خارج أو من داخل. فإن كان من خارج فقد يثبت وقد لا يثبت، وإن كان من داخل[2] فإنّه يثبت ولا بدّ: كإبراهيم بن أدهم فإنّه نودي من قَرَبُوس[3] سرجه، فالتفت نحوه، فإذا النداء من قلبه، فتخيّل أنّه من قربوس سرجه. وكصاحب القنبرة العمياء حين انشقّت لها الأرض عن سكرجتين[4] ذهب وفضة، في الواحدة ماء وفي الأخرى سمسم، فأكلت من السمسم وشربت من الماء. فكانت القنبرةُ العمياء نفسه مُثِّلَت له في هذه الصورة، لأنّها كانت في حال عَمًى مِن المخالفة، مع ما هو عليه من نعمة الله؛ فعَلِم ذلك، فرجع إلى الله[5]. فهذه أمثلة ضُرِبت لهم. فالصورة تظهر من خارج، والأمر عنده في حالِهِ؛ ولذلك ثبتوا.

وقد يكون التنبيه الإلهيّ من واقعة. ومن الواقعة كان رجوعنا إلى الله، وهو أَتمّ العلل. لأنّ الوقائع هي المبشّرات، وهي أوائل الوحي الإلهيّ. وهي من داخل؛ فإنّها من ذات الإنسان. فمن الناس من يراها في حال نوم، ومنهم من يراها في حال فناء، ومنهم من يراها في حال يقظة، ولا تحجبه عن مدركات حواسّه في ذلك الوقت.

وإنما سمّيت علّة لأنّها تورِث ألمًا في النفس على ما فاته من الحقّ الذي خُلِق له، ويتوهّم أنّه

[1] ص ١٤٢ب
[2] "فإن كان.. داخل" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب وكلمة "أصل"، وهي ثابتة في س، ه
[3] القربوس: رجلا السرج
[4] سكرجة: إناء صغير يؤكل فيه الشيء القليل من الأُدْم (فارسية)
[5] انظر القصة في ترجمة ذي النون المصري ج١/٤١٤

لو مات في حال المخالفة كيف يكون وجهه عند الله؟ ولو غفر له، أما كان يستحي منه حيث عصاه بنعمته؟ ومن[1] نعمته عليه أنّه أمهله ولم يؤاخذه بما كان منه. كما قلنا في نظم لنا:

يا مَنْ يَرَانِي وَلَا أَرَاهُ   كَمْ ذَا أَرَاهُ وَلَا يَرَانِي

فقال لي بعض إخواني: كيف تقول: إنّه لا يراك وأنت تعلم أنّه يراك؟ فقلت له في الحال مرتجلا:

يا مَنْ يَرَانِي مُجْرِمًا   وَلَا أَرَاهُ آخِذَا
كَمْ ذَا أَرَاهُ مُنْعِمًا   وَلَا يَرَانِي لَائِذَا

فلو لم يكن في المخالفة إلّا الاستحياء؛ لكان عظيما، بَلْ هو أعظم مِن العقوبة؛ فالمغفرة أشدّ على العارفين من العقوبة. فإنّ العقوبة جزاء فتكون الراحة عقيب الاستيفاء، فهو بمنزلة من استوفى حقّه. والغفران ليس كذلك؛ فإنّك تعرف أنّ الحقَّ عليك متوجّه، وأنّه أنعم عليك بترك المطالبة؛ فلا تزال خجِلا ذا حياء أبدا. ولهذا إذا غفر الله للعبد ذنبَه؛ حال بينه وبين تَذَكُّرِه، وأنساه إيّاه. فإنّه لو تذكَّره لاستحيا؛ ولا عذاب على النفوس أعظم من الحياء؛ حتى يودُّ صاحبُ الحياء أنّه لم يكن شيئا، كما قالت الكاملة[2]: ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَـٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾[3] هذا حياء من المخلوق، كيف نسبوا إليها ما لا يليق ببيتها ولا بأصلها. ولهذا قالوا: ﴿مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾[4] فبرّأها[5] الله مما نسبوا إليها لما نالها من عذاب الحياء من قومها؛ فكيف الحياء من الله فيما يتحقّقه العبد من مخالفته أمر سيّده؟!.

فإن قلت: وهل يمكن أن يعصي على الكشف؟ قلنا: لا. قيل: فقول أبي يزيد لمّا قيل له: أيعصي العارف؟ والعارف من أهل الكشف، فقال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾[6] فجوّز. قلنا: هكذا يكون أدب العارفين مع الحقّ في أجوبتهم، حيث قال: إنْ كان اللهُ قَدَّر عليهم في

١ ص ١٤٣
٢ هي مريم ابنة عمران
٣ [مريم: ٢٣]
٤ [مريم: ٢٨]
٥ ص ١٤٣ب
٦ [الأحزاب: ٣٨]

سابق علمه ذلك؛ فلا بدّ منه. وهي معصية؛ فلا بدّ من الحجاب. كما قال ﷺ: «إذا أراد اللهُ إنفاذَ قضائه وقدره سَلَب ذوي العقول عقولهم حتى إذا أمضى فيهم قدره رَدَّها عليهم ليعتبروا» وكذلك حال العارف؛ إذا أراد الله وقوع المخالفة منه، ومعرفتُه تمنَعُه من ذلك، فيزيّن الله له ذلك العمل بتأويل يقع له فيه، له وجهٌ إلى الحقّ، لا يقصد العارف به انتهاك الحرمة؛ كما فعل آدم؛ كالمجتهد يخطئ، فإذا وقع منه المقدور أظهر اللهُ له فساد ذلك التأويل الذي أدّاه إلى ذلك الفعل؛ كما فعل بآدم؛ فإنّه عصى بالتأويل. فإذا تحقّق بعد الوقوع أنّه أخطأ، علم أنّه عصى، فعند ذلك يحكم عليه لِسانُ الظاهر بأنّه عاصٍ، وهو عاصٍ عند نفسه، وأمّا في حال وقوع الفعل منه[1] فلا، لأجل شبهة التأويل؛ كالمجتهد في زمان فُتْياه بأمر مّا اعتقادا منه أنّ ذلك عين الحكم المشروع في المسألة؛ وفي ثاني حال يظهر له بالدليل أنّه أخطأ. فيكون لسان الظاهر عليه أنّه مخطئ في زمان ظهور الدليل، لا قبل ذلك.

فإن كان العارف ممن قيل له على لسان الشارع: «افعل ما شئت فقد غفرت لك» فما عصى؛ لا ظاهرا ولا باطنا عند الله. وإن كان لسان الظاهر يحكم عليه بالمعصية، لأنّه لم يدرِك نَسخ ذلك بالإباحة من الشارع. فلسان الظاهر كمجتهِد مخطئٍ يَرى إصابة غيره من المجتهدين خطأً، اعتمادا منه على دليله. فمن كان هذا مقامه فما فعل فعلا يوجب له الحياء، مع لسان الظاهر عليه بالمعصية. فمن تنبيهات الحقّ التوفيق لإصابة الأدلّة، كما هي في نفس الأمر، ليكون على بصيرة، وهو المعتنَى به في أوّل قدم.

فإذا أورثته العلّةُ علّةَ طهّرته، فإذا وقع التطهير أُنْسِي- ما كان عليه من المخالفة، وشُغِل بما توجّه إليه مبسوطا لا مقبوضا. ولذلك قال بعضهم في حدّ التوبة: "أن تنسى ذنبك" ومعنى ذلك، عند هذا القائل: إنّ الله -تعالى- إذا قبل توبتك أنساك ذنبَك، فلم[2] يذكّرك إيّاه. فإنّك إن ذكرته أحضرتَه بينك وبين الحقّ، وهو (أي الذنب) قبيح الصورة، فجعلت بينك وبين الحقّ صورة قبيحة تؤذن بالبُعد. فهذا فائدة النِّسيان. لمّا قال الله لنبيّه -عليه الصلاة والسلام-: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ

١ ص ١٤٤
٢ ص ١٤٤ب

اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[1] لم يزل جبريل ينزل عليه في صورة دحية، وكان أجملَ أهل زمانه يقول له بصورة الحال: "يا محمد؛ ما بيني وبينك إلّا صورة الحسن والجمال".

فإنّ جبريل كان بينه وبين الله. وكان من جمال دحية أنّه لمّا ورد إلى المدينة، وخرج الناس إليه نساء ورجالا، فما رأته حامل إلّا ألقت ما في بطنها لِمَا أدركها في نفسها مما رأته من حسن صورته. فاللهُ ينسِّي التائبين من العارفين ذنوبَهم السالفة؛ ولهذا غُفِرَتْ، أي سترت عنهم.

والستر على نوعين: إمّا أن تستر عنهم جملة واحدة، وإمّا أن تبدّل بحسنة. فتحسن صورة تلك السيّئة بالتوبة، فتظهر له حسنة كما قال: ﴿يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ أي يردّ قبحها حسنا. فمن تنبيهات الحقّ قوله -تعالى-: ﴿فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾[2] فإذا علموا ذلك، أسرعوا في الرجعة إلى الله وسارعوا إليها. فهذا قد أبنتُ لك معنى حال العلّة عند الطائفة، وما تؤثّر في الرّجال.

١ [الفتح : ٢]
٢ [الفرقان : ٧٠]

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الباب الثامن ومائتان
في حال الانزعاج

إذا انْتَبَهَ القَلْبُ السليمُ مِنَ النَّوْمِ ... تَحَرَّكَ تَحْرِيْكَ انْزِعاجٍ مِنَ الوَجْدِ
إِلَى طَلَبِ الأُنْسِ الذِي قَدْ أَقامَهُ ... فأَوَّلُ ما يَلْقَى التَّحَقُّق بِالزُّهْدِ
فَيُدْعَى بِعَبْدٍ وَهْوَ سَيِّدُ وَقْتِهِ ... وَشَتَّانَ ما بَيْنَ السِّيادَةِ والعَبْدِ
فَيَفْنَى بِهِ عَنْهُ لِيَبْقَى بِرَبِّهِ ... نَزِيْهًا عَنِ الفَصْلِ المُقَوِّمِ والحَدِّ
مَعَ الحَدِّ لِلْعَهْدِ الّذِي[2] كانَ بَيْنَهُمْ ... وَذَلِكَ بُرْهَانٌ عَلَى كَرَمِ الوُدِّ

اعلم أنّ الانزعاج عند الطائفة حال انتباهِ القلب من سِنَة الغفلة، والتحرّك للأنس والوجد. فالانزعاج حكم العِلّة على هذا؛ أي العلّة أورثته هذا الانزعاج، وهو اندفاع النفس من[3] حالٍ صحّ لها إلى أصلها الذي خرجتْ عنه. لأنّه من ذلك الأصل دعاها. والأصلُ طاهرٌ فهو اندفاعٌ بشهوةٍ شديدة وقوّة.

ولهذا الانزعاج أسبابٌ مختلفة: فمنهم مَن تزعجه الرغبة، ومنهم من تزعجه الرهبة، ومنهم من يزعجه التعظيم. فأمّا انزعاجه للأُنس والوجد فقد يكون فَهْمًا، وقد يكون لقاءً، وقد يكون إلقاء، وقد يكون تلقّيًا. فمن ذلك ما يكون عن خاطر إلهيّ، وعن خاطر مَلَكي، وعن خاطر شيطاني، وعن خاطر نفسيّ. ولكن لا يكون لهذا الوليّ عن النفس والشيطان إلّا بفهم يرزقه الله فيه عناية من الله، لا أنّ الشيطان له عليه سلطان، بل الشيطان في خدمته وهو لا يشعر، وساعٍ بما يلقي إليه في سِرِّهِ في ارتقاء درجة هذا الوليّ من حيث لا يعلم الشيطان. وهذا مِن مكر الله

١ البسملة ص ١٤٥
٢ ق: للذي
٣ ص ١٤٥ب

الخفيّ بإبليس، لأنّه يسعى في ترقّي درجات العارفين من حيث يتخيّل أنّه ينزلهم عنها.

وإذا كان الأمر على هذا فلنقل: إنّ حال العلّة إذا تحقّق في العبد أظهر في النفس انزعاجا، ولا بدّ. وانزعاجه أوّلا إنما هو ليفارق الحال التي كان عليها لمّا كشف الله عن بصيرته بالعلّة، فرأى نفسه في محلّ البُعد، فانزعج لذلك رغبة في مفارقة ذلك الموطن من[1] غير تعيين حضرة من حضرات القُرب. فإذا فارق ذلك الموطن بقدم واحدة، وزال عن شهوده، أخذ نفَسَه ساعة واستراح، وهو ما يجده المريد من اللذّة وحلاوة التوبة التي تهوّن عليه ركوب الشدائد وتسهّل عليه صعوبة طريقه. يجد كلُّ أحدٍ هذا من نفسِه في هذا الحال، لا يقدر على إنكاره. فإذا فارق موطن المخالفة، بانزعاجه واستراح، حينئذ يتهدّى على نفسِه، ويفتح عينيه، ويعلم أنّه قد تخلّص مما كان فيه؛ فحينئذ يقوم له ما يؤثّر عنده الانزعاج إليه.

فأوّل الانزعاج أبدا، في هذا الطريق، إنما هو منه، وفي ثاني حال يظهر حكم الانزعاج إليه. فإن أُقيم له في أوّل نظرة ما يستحقّه جلالُ الله من التعظيم، أو كان هذا الرجل ممن تقدّم له العلم بالله من حيث الأدلّة النظريّة؛ فيكون انزعاجه تعظيما لله، لا رغبة فيما عنده، بل ينزعج لأداء حقّ ما تعيّن عليه لله -تعالى- وما تعطيه مرتبة العبد من سيّده. فما هو مشغول بما ينعِم عليه، ويرغّبه فيه من لذّات نفسه؛ بل يرى ما لله عليه من الحقوق؛ فيجهد نفسه في أداء ذلك، وهو قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[2] فيعلم أنّ أحدا لا يطيق ذلك، وأنّ قدر الله أجلُّ وأعلى وأنزهُ أن يقدّره أحد. فيؤدّيه ذلك إلى[3] النظر في نفسه، وما آتاه الله من القوّة في ذلك، لمّا علم أنّ قدر الله ليس في وسع المخلوق القيام به، وسمِع الله يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[4] وقال: ﴿إِلَّا مَا آتَاهَا﴾[5] وقال: ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[6] فانزعج إلى القيام بحقّ الله على قدر الاستطاعة، وما في وسعه.

١ ص ١٤٦
٢ [آل عمران : ١٠٢]
٣ ص ١٤٦ب
٤ [البقرة : ٢٨٦]
٥ [الطلاق : ٧]
٦ [التغابن : ١٦]

ويتفاضل عباد الله في ذلك على نوعين: على قدر ما يكشف لهم من جلال الله، وعلى قدر أمزجتهم. فإنّ الله قد جعل نفس الإنسان وعقله بحكم مزاج جسده. فإنّ نفْس الإنسان لا تدرك شيئا إلّا بوساطة هذه القوى التي ركّب الله في هذه النشأة، فهي للنفس كالآلة؛ فإن كانت الآلة مستقيمة على الوزن الصحيح؛ ظهر حسن الصنعة بها إذا كانت النفس عالمة بالصنعة. وعلمهم على قدر ما يكشف لهم الحقّ من ذلك في سرائرهم: فمنهم من يكشف له فيما تطلبه الذات، ومنهم من يكشف له فيما تطلبه الأسماء من حيث الدلالات النظريّة، ومنهم من يكشف له فيما تطلبه الأسماء من حيث ما جاءت به الشرائع من المقابِل والمقارن. فمنهم من يقام على رأس الستين ألفا مِن المنازل الإلهيّة، ومنهم من يقام على رأس مائة ألف وعشرين ألفا من هذه المنازل، ومنهم مَن يقام على رأس تسعين ألفا منحصرة في ستة مقامات لا سابع لها. ولا يشارِك عبدٌ في شيء من هذه المنازل[1] بل يكون فيها كلّ إنسان مفردا، وهو قول الطائفة: "إنّ الله لا يتجلّى في صورة واحدة لشخصين"، ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ﴾[2] فهُم وإن اجتمعوا في العدد، فما لهم اجتماع في الذوق، لأنّهم لم يجتمعوا في المزاج. ولو اجتمعوا في المزاج، وهو محال، ما تميّزوا ولكان العين واحدة.

وثَمّ موطن يعطي الظهور في صاحب المنزل الذي كان على رأس الستّين ألفا خلاف هذا، وهو في تلك الدرجة عينها؛ فيكون له بدل الستّين ألفا عدد آخر يكون مبلغه: ثلاثة آلاف ألفٍ، ويكون لصاحب التسعين ألفا: أربعة آلاف ألف وخمسمائة ألف، ويكون لصاحب المائة ألف وعشرين ألفا: ستّة آلاف ألف. وهذا لا يكون إلّا لأهل الصعود الذين قال الله فيهم: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[3] وكلُّ من أُسري به؛ سواء كان إسراء روحانيّا أو بالجسم؛ فإنّ له من المنازل هذا العدد الكثير. وأمّا العدد الذي هو أقلّ منه، فذلك للمريدين الذين هم في مقام التربية لا غير.

١ ص ١٤٧
٢ [البقرة : ٦٠]
٣ [فاطر : ١٠]

وأمّا حصرُهم في ستّة لا غير فمن طريقين: الطريقة الواحدة نشأتُهم القائمة على ستّ جهات، يأتي الشيطان من الأربعة منها، وتبقى الاثنان لا سبيل للشيطان عليهما، ومن هناك يكون مآلُ الناس إلى[1] عموم الرحمة وشمولها لهاتين الجهتين.

وأمّا السّتّة المعنويّة، فالصفات الستّة التي هي النِّسب الإلهيّة التي يتعلّق الممكن بها، والنِّسبة السابعة ما هي متوجّهة على الممكن، وإنما ظهرت لصحّة هذه الستّة خاصّة، لا لأمر آخر؛ وهي نِسبة كونه حيّاً؛ إذ بهذه النِّسبة ثبتت الستّة. ولمّا كانت الحدود تحفظ الأشياء، ولا سيما الحدود الذاتيّة، جُعلت خمسة؛ لمّا كانت الخمسة لها الحفظ؛ فاتّسعت الحدود، فأُعطيت الحدود مقام الخمسة، ولتكون الأعيان تامّة كاملة النشأة ما فيها نقص. وهذا كلّه إذا لاح للعبد على بُعدٍ انزعج إلى طلبه ليحصّله، إذ كان فيه تعظيم جناب الحقّ، الذي هو مقصود هذا العبد. فهذا حكم مَن أزعجه التعظيم.

وأمّا حكم مَن أزعجته الرغبة فيما عند الله، فإنّ مشهده: ﴿وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾[2] ومشهد صاحب التعظيم: ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾[3] فاعلم أنّ انزعاج الرغبة بحسب ما تعشّق به ورغب فيه، وهو على نوعين: متخيَّل وغير متخيَّل. والمتخيَّل على نوعين: النوع الواحد ما أدركه ببعض حواسّه، أو بجملتها، أو أدركه من طريق الخبر[4]؛ فحمله على المعهود من صفة الجنّة وما فيها. وغير المتخيَّل هو ما رغَّبه فيه من حيث الإجمال، وهو ما تحوي عليه الجنّة أو تتضمّنه: «مما لا عين رأته، ولا أذن سمعته، ولا خطر على قلب بشر» فقد سمع أنّ فيها هذا؛ فمثل هذا لا يمكن تخيّله؛ فكلّ ما تخيّله فقد خطر على قلب بشر، فليس ذلك.

ومِن طبع النفس أنّها تحِبّ أن تعلم ما لم تكن تعلم. فهي تحبّ المزيد بالطبع، إلّا أنّه يختلف تعلّقها بما تستزيد منه. فالذي تتعشّق به، منه تطلب المزيد لا من غيره. فإن كان الراغبُ

١ ص ١٤٧ب
٢ [القصص : ٦٠]
٣ [طه : ٧٣]
٤ ص ١٤٨

صاحبَ محبّة لله، فلا يخلو إمّا أن يكون عالما بالله، أو غير عالم بالله. من المحال أن يكون غير عالم بالله؛ لأنّه محبٌّ، والحبّ يطلب بذاته محبوبا يتعلّق به مَن قام به حتى يسمّى محبّا؛ فلا بدّ أن يكون عالما به.

غير أنّ العلماء به على مراتب: منهم مؤمنون خاصّة، فعلِموه من جهة الخبر، والأخبار متقابلة، فحار المحبُّ، فلم تنضبط له صورةٌ في محبوبه. ومنهم مَن رجَّح، في الخبر، ما أعطاه الخيال؛ فأحبَّ محدودا متصوَّرا وتعلّق به؛ فمثل هذا يزعجه طلب الوجد، والأنس، والوصال، والرؤية، والحديث على الطريقة المعهودة في الأشكال والأجناس، وهو يتجلّى فيها. ومنهم العلماء به من حيث التجلّي بالعلامة؛ فهم فيه بحسب علامتهم[1]. ومنهم العلماء به عن نظرٍ فكريّ فلا يقيّدوه، ويرموا[2] بكلّ تجلٍّ يعطي التقييد والتحديد. فيفوتهم من الله خير كثير: فمحبوبهم أقربُ إليهم من حبل الوريد، ولكن لا يعلمون أنّه هو؛ فمحبوبهم لا يزال ظاهرا لهم، وهم لا يعرفونه.

وهذه الطائفة على نوعين: طائفة تقول: إنّا نطمع أن نرى محبوبَنا. وطائفة تقول: محالٌ رؤيةُ محبوبنا، لكن ليس بمحال علِمنا به؛ إذ ليست الرؤية مطلوبة لذاتها، وإنما هي طريق إلى حصول علم عند الرائي بالمرئيّ؛ فبأيّ وجهٍ حصل فهو ذاك، وقد علِمناه؛ ومِن علِمنا به أنّ رؤيته من حيث إدراك البصر محال؛ فيئسوا من ذلك، فهم في نعيم اليأس. والآخرون في نعيم الطمع. فالطائفتان تجتمعان في الانزعاج للفهم عنه -تعالى- مما خاطبهم به في المسمّى قرآنا، أو حديثا نبويّا، أو مما ظهر في العالم من آثار القدرة المؤدّية إلى عظمته، وكبريائه، ولطفه، وحنانه؛ كلُّ آية وسورة وصورة بما تعطي، فيتفاضلون في الفهم، فيطلبون المزيد من العلم؛ وهم الأكابر.

ومنهم من يقول: قد رَوِيتُ. فلا يطلب المزيد. ورأيت منهم جماعة، وهم أجهل الطوائف، ورأيت أئمّة من الأشاعرة، على هذه القدم، يرون أنّهم يعرفون الله[3] كما يعلم نفسَه -سبحانه- من غير مزيد. فهؤلاء مستريحون بجهلهم، قد يئسنا مِن فلاحِهم. ويجتمعان أيضا في الانزعاج إلى

١ ص ١٤٨ب
٢ هـ: ويؤمنوا، وهي مصحفة في ق
٣ ص ١٤٩

اللقاء: فمنهم من ينزعج إلى لقائه. ومنهم من ينزعج إلى لقاء ما يرد منه. ويجتمعان أيضا في الانزعاج إلى الإلقاء وإلى التلقّي، وينقسمون في ذلك على أقسام: فمنهم المتلقّي عموما وهو الكبير من الرجال. ومنهم المتلقّي من الملَك ومن الله المعرِض عمّا يجيء به غير الخاطر الإلهيّ وغير الملَك. ومنهم من يتلقّى الخاطر النفسيّ مضافا إلى هذين الخاطرين.

ومنهم من يرجّح تلقّي الخاطر الشيطانيّ على الملكي والنفسيّ، لكونه مقابلا، لأنّه إلقاء عدوّ محض، فيلقي خلاف الحقّ، فيريد هذا المتلقّي أن يقف على خلاف الحقّ، من حيث ما هو خلاف عند الشيطان، ولهذا ألقاه. وهذا المتلقّى حقّ كلّه لأنّه نور كلّه، بل هو عين النور؛ فيعرف أنّ إبليس جهل ما عنده من الحقّ حيث تخيّل أنّه ليس بحقّ؛ فأخذه هذا المتلقّي حقّا من صورة شيطانيّة؛ فلم يحصل ما أعطاه الشيطان في صورة ملَك، ولا في صورة نفس إنسانيّة، وزال حكم الشيطان منه حين قَبِله هذا المتلقّي. فإنّ الشيطان يظنُّ، أنّه لِوهمه، أنّ الذي ألقى إليه أمرا وجوديّا وهو عدم عند الشيطان، وما علم مرتبة هذا المتلقّي، وأنّه ما[1] تلقى منه إلّا أمرا وجوديّا. فإذا رآه قد تعشّق به عند أخذِه، ولم يَرَ له انحطاط مرتبة ولا أثر جهل، تعجّب ونظر من أين أُتي عليه في أمره، وما الذي صيّر ذلك المعدوم موجودا؟ فعلِم أنّ الجهل إنما قام به لا بالمتلقّي، وأنّه هو الذي ألقى إليه الأمرَ الوجوديّ على أنّه موهوم الوجود لا محقَّق. فرأى أنّه قد سعى في مزيد علوّ رتبته بما أفاده من العلم، وهو لا يريد ذلك، بل قصد ما يليق به. فما علم أنّه -لعنه الله- محلٌّ للوجود، وإنما تخيّل أنّه محلٌّ لإيهام[2] الوجود، لا لتحقيقه. فيكون هذا المتلقّي في هذا التلقّي خلّاقا. وهذا أكمل مراتب الأخذ في التلقّي.

وأمّا انزعاج الرهبة فمثل الرغبة: إمّا رهبة منه وهو قوله: «وأعوذ بك منك»، وإمّا رهبة مما يكون منه من عذاب حسّيّ أو عذاب حجاب وهو عذاب الجهل والتزيّن. وليس في الحجُب أكثف ولا أقوى من حجاب التزيّن: لأنّه مَن زُيّن له جهله فمن المحال طلب الحاصل في زعمه، لأنّه حاصل عنده، وليس بحاصل في نفس الأمر. فمن أراد أن يعتصم من التزيّن فليقف عند ظاهر

١ ص ١٤٩ب
٢ س، ه: "لإيهام" ورسمها في ق: لايهام

الكتاب والسنّة؛ لا يزيد على الظاهر شيئا. فإنّ التأوُّل قد يكون من التزيّن. فما أعطاه الظاهر جرى عليه. وما تشابه منه وكّل علمه إلى الله، وآمن به. فهذا متّبِع، ليس للتزيّن عليه سبيل، ولا تقوم عليه حجّة عند الله. فإن كان من أهل البصائر فهو[1] يدعو إلى الله على بصيرة، ويتكلّم عن بصيرة، فقد بَرئ من التزيّن. فهو صاحب علم صحيح. وكان من أهل الزينة، لا من أهل التزيّن. فالانزعاج إلى الله قد يكون رهبة من هذا أيضا ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

١ ص ١٥٠
٢ [الأحزاب : ٤]

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب التاسع ومائتان
في المشاهدة

إذا أَشْهِدْتَ فاثْبُتْ يا غُلامُ   يَصِحُّ لَكَ المَكانَةُ والمَقَامُ
فَتَشْهَدهُ بِعَقْلِكَ في حِجَابٍ   وَمَشْهَدُهُ قَوِيٌّ لا يُرَامُ
وتَشْهَدُهُ بِهِ في كُلِّ شَيْءٍ   وَلَيْسَ لَهُ الوَرَاءُ وَلا الأَمامُ
تَؤُمُّ بِهِ وَتَقْصِدهُ وَما هُوَ   بِمَقْصُودٍ لَنَا وَهْوَ الإِمَامُ
وتَسْكُنُ عِنْدَ رُؤْيَتِهِ سُكُونًا   يَكُونُ بِهِ التَّحَقُّقُ والسَّلَامُ

المشاهدةُ[1] عند الطائفة (هي) رؤيةُ الأشياء بدلائل التوحيد، ورؤيته في الأشياء، وحقيقتُها اليقين من غير شكّ. قالت بلقيس: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾[2] وهو كان، لم يكن غيره. فطلبنا على السبب الموجب لجهلها به حتى قالت: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ فعلِمنا أنّ ذلك حصل لها من وقوفها مع الحركة المعهودة في قطع المسافة البعيدة. وهذا القول الذي صدر منها يدلّ عندي أنّها لم تكن، كما قيل، متولِّدة بين الإنس والجانّ؛ إذ لو كانت كذلك لما بَعُد عليها مثل هذا، من حيث عِلمها بأبيها، وما تجده في نفسها من القوّة على ذلك؛ حيث كان أبوها من الجانّ على ما قيل. فهذا شهود حاصل، وعينٌ مشهودة، وعلمٌ ما حصل. لأنّ متعلَّق العلم المطلوب هنا إنما هو نِسبة هذا العرش المشهود إليها كما هو في نفس الأمر، ولم تعلم ذلك.

كما أنّ أصحاب النبيّ ﷺ لمّا رأت جبريل في صورة دحية ما قالت: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ وإنما قالت: "هو دحية" ولم يكن في نفس الأمر دحية. وهذا على النقيض من قصّة بلقيس، واشتركا في

١ ص ١٥٠ب
٢ [النمل : ٤٢]

الشهود، و(في) عدم العلم بالمشهود، من حيث نِسبته لا من حيث ما شوهد. والسبب في هذا الجهل أنهم ما علموا مِن دحية إلّا الصورة الجسديّة لا غير؛ فما علموا دحية على الحقيقة، وإنما علموا صورة[1] الجسم التي انطلق عليها اسم دحية. وعلى الحقيقة ما انطلق الاسم إلّا على الجملة، فتخيّلوا لمّا شاهدوا الصورة أنّ الكلّ تابع لهذه الصورة، وليس الأمر كذلك. فإنّ البصر- يقصر- عن إدراك الفارق بين القوّتين في الشَّبَه، إذا حضر أحدهما دون الآخر؛ فلو حضرا معا عنده لَفرّق بينهما بالمكان.

والمسألة في نفسها شديدة الغموض، ولا سيما في العلم الإلهيّ. لأنّ النفس الناطقة، التي هي روح الإنسان، المسمّاة زيدا لا يستحيل عليها أن تدبّر صورتين جسميّتين فصاعدا إلى آلاف من الصور الجسميّة، وكلُّ صورة هي زيد عينها، ليست غير زيد. ولو اختلفت الصور أو تشابهتْ، لكان المرئيّ المشهود عين زيد. كما تقول في جسم زيد الواحد مع اختلاف أعضائه في الصورة من رأس، وجبين، وحاجب، وعين، ووجنة، وخدٍّ، وأنف، وفمٍ، وعنق، ويد، ورِجل، وغير ذلك من جميع أعضائه. أيّ شيء شاهدت منه تقول فيه: "رأيتُ زيدا" وتصدُق. كذلك تلك الصور، إذا وقعتْ، ويدبِّرها روح واحد. إلّا أنّ الخلل وقع هنا عند الرؤية، لعدم اتّصال الصور كاتّصال الأعضاء في الجسم الواحد. فلو شاهد الاتّصالَ الذي بين الصور لقال في كلّ صورة شهِدها: هذا زيد. كما يفعل المكاشف إذا شاهد نفسه في[2] كلّ طبقة من طباق الأفلاك. لأنّ له في كلّ فلَك صورةً، تدبِّر تلك الصور روحٌ واحدة؛ وهي روح زيد مثلا. وهذا شهود حقٍّ في خَلق.

قالت الطائفة في المشاهدة: إنّها تطلَق بإزاء ثلاثة معان. منها مشاهَدة الحقّ؛ وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد كما قدّمنا. ومنها مشاهَدة الخلق في الحقّ؛ وهي رؤية الحقّ في الأشياء. ومنها مشاهَدة الحقّ في الخلق؛ وهي حقيقة اليقين بلا شكّ. فأمّا قولهم: "رؤية الأشياء بدلائل التوحيد" فإنّهم يريدون أحديّة كلّ موجودٍ: ذلك عين الدليل على أحديّة الحقّ. فهذا دليل على

١ ص ١٥١
٢ ص ١٥١ب

أحديّته، لا على عينه. وأمّا إشارتهم إلى رؤية الحقّ في الأشياء؛ فهو الوجه الذي له -سبحانه- في كلّ شيء، وهو قوله: ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾[1] فذلك التوجّه هو الوجه الذي له في الأشياء، فنفى الأثر فيه عن السبب، إن كان أوجده عند سبب مخلوق.

وأمّا قولهم: "حقيقة اليقين بلا شكّ ولا ارتياب" إذا لم تكن المشاهدة في حضرة التمثّل، كالتجلّي الإلهيّ في الدار الآخرة الذي ينكرونه، فإذا تحوّل لهم في علامة يعرفونه بها أقرّوا به وعرفوه، وهو عين الأوّل المنكور، وهو هذا الآخر المعروف. فما أقرّوا إلّا بالعلامة، لا به. فما عرفوا إلّا محصورا، فما عرفوا الحقّ.

ولهذا فرّقنا بين الرؤية والمشاهدة. وقلنا في[2] المشاهدة: إنّها شهود الشاهد الذي في القلب من الحقّ. وهو الذي قيّد بالعلامة. والرؤيةُ ليست كذلك. ولهذا قال موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾[3] وما قال: "أشهدني" فإنّه مشهود له، ما غاب عنه.

وكيف يغيب عن الأنبياء   وليس يغيب عن الأولياء[4]

العارفين به. فقال له: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾. ولم يكن الجبل بأكرم على الله -تعالى- من موسى، وإنما أحاله على الجبل لما قد ذكر -سبحانه- في قوله: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[5] والجبل من الأرض، وموسى من الناس. فخلق الجبل أكبر من خلق موسى من طريق المعنى؛ أي نسبة الأرض والسماء إلى جناب الحقّ ﴿أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ من حيث ما فيهم من سماء وأرض. فإنّها في السماء، والأرض معنى وصورة، وهما في الناس معنى لا صورة. والجامع بين المعنى والصورة أكبر، في الدلالة، ممن انفرد بأحدهما. ولهذا قال: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. فالحمد لله الذي جعلنا من القليل الذي يعلم ذلك. فجمع الجبل بين الصورة والمعنى. فهو أكبر من جبل موسى المعنويّ؛ إذ هو نسخة من العالَم، كما هو

١ [النحل : ٤٠]
٢ ص ١٥٢
٣ [الأعراف : ١٤٣]
٤ ذكر في الهامش بقلم الأصل: بيت غير مقصود
٥ [غافر : ٥٧]

كلّ إنسان.

فإذا كان الجامع بين الأمرين، وهو الأقوى والأحقّ باسم الجبل، صار دكًّا عند التجلّي، فكيف يكون موسى من حيث جَبَلِيَّتِهِ، التي[1] هي فيه، معنى لا صورة؟ ولمّا كانت الرؤية لا تصحّ إلّا لمن يثبّت لها إذا وقعت، والجبل موصوف بالثبوت في نفسه، وبالإثبات لغيره؛ إذ كان الجبل هو الذي يُسكن ميد الأرض، ويقال: فلان جبل من الجبال، إذا كان يثبت عند الشدائد والأمور العظام، فلهذا أحاله على الجبل الذي من صفاته الثبوت؛ فإن ثبت الجبل إذا تجلّيتُ إليه، فإنّك ستراني من حيث ما فيك من ثبوت الجبل.

فَرُؤْيَـةُ اللهِ لا تُطـاقُ   فَإِنَّهَـا كُلَّهَـا مَحَـاقُ
فَلَوْ أَطَاقَ الشُّهُودَ خَلْقٌ   أَطاقَهُ الأَرْضُ والطِّبَاقُ
فَلَمْ تَكُنْ رُؤْيَتِي شُهُودًا   وَإِنَّمَـا ذَلِكَ انْفِهَـاقُ

قيل لرسول الله ﷺ: «أرأيت ربّك؟ قال: نور أنّى أراه» وذلك أنّ الكون ظلمة، والنور هو الحقّ المبين. والنور والظلمة لا يجتمعان كما لا يجتمع الليل والنهار، بل كلّ واحد منهما يُغطّي صاحبَه ويُظهر نفسَه. فمن رأى النهار لم ير الليل، ومن رأى الليل لم ير النهار. فالأمر ظاهر وباطن. وهو الظاهر والباطن، فحقّ وخلقٌ، فإن شهدتَ خلقا لم تر حقّا، وإن شهدت حقّا لم تر خلقا. فلا تشهد خلقا وحقّا أبدا. لكن يُشهد هذا في هذا، وهذا في هذا؛ شهود عِلم، لأنّه غشاء ومغشي.

١ ص ١٥٢ب

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الباب العاشر ومائتان
في المكاشفة

إذا الحـقُّ أعطـاكَ أسْمـاءَهُ   فَخُذْها أَمَانَةَ مَنْ قَدْ فَهِمْ
بـأَنَّ الأَمَانَـةَ مَحْمُـولَةٌ   وَحَامِلُها جَاهِلٌ قَدْ ظَلَمْ
فإنْ أَنْتَ أُفْهِمْتَ مَقْصُودَهُ   فَأَنْتَ المُكَاشَفُ فَلْتَلْتَزِمْ
بِأَحْكامِهَا فَمَتَى ما دَعَا   بِهَا فَأَجِبْ أَمْرَهُ وَاحْتَشِمْ
مِنَ اجْلِ التَّصَرُّفِ فِيْهَا ولَمْ   يَكُنْ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَحْتَكِمْ
فَإِنَّـكَ عَبْـدٌ وأَسْمَـاؤُهُ   رُبُوبِيَّةٌ عرضَتْ[2] فَاحْتَرِمْ
مَقَـامَ الأَمَانَـةِ، أَوْ رُدَّهَـا   إِلَى رَبِّهَـا أَوَّلًا وَاعْتَصِـمْ
بِمَا[3] زَادَكَ الحَالُ فِي أَمْرِها   وَحَقِّـقْ إِشَـارَتَهَا وَاغْتَـنِمْ
فَهَـذِيْ مُكَاشَـفَةٌ تُرْتَضَـى   وَصَاحِبُهَا سَيِّدٌ قَدْ عُصِمْ

اعلم أنّ المكاشفة، عند القوم، تُطلق بإزاء الأمانة بالفهم، وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال، وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة.

اعلم أنّ المكاشفة متعلّقها المعاني، والمشاهدة متعلّقها الذوات. فالمشاهدة للمسمّى والمكاشفة لحكم الأسماء. والمكاشفة عندنا أتمّ من المشاهدة، إلّا لو صحّت مشاهدة ذات الحقّ لكانت المشاهدة أتمّ، وهي لا تصحّ. فلذلك قلنا: المكاشفة أتمّ؛ لأنّها ألطف. فالمكاشفةُ تُلطِّفُ الكثيف، والمشاهدةُ تكثِّفُ اللطيف. وبقولنا هذا تقول طائفة كبيرة من أهل الله مثل أبي حامد وابن

١ البسملة ص ١٥٣
٢ كتب فوقها بقلم آخر: عُظِّمَتْ
٣ ص ١٥٣ب

فورك والمنذري. وقالت طائفة بالنقيض. وإنما قلنا: "إنّها أتمّ" لأنّه ما من أمرٍ تشهده إلّا وله حكم زائد على ما وقع عليه الشهود، لا[1] يُدرَك إلّا بالكشف. فإن أقيم لك ذلك الأمر في الشهود، من حيث ذاته، صحب ذلك المشهود حكم، ولا بدّ، لا يدرَك إلّا بالكشف، هكذا أبدًا. فالمكاشفة إدراك معنويٌّ، فهي مختصّة بالمعاني. ومثال ذلك: إذا شاهدت متحرِّكا يطلب الكشفُ محرِّكه، لأنّه يعلم أنّ له محرّكا كشفا. ولهذا يتعلّق العلم بمعلومين، ويتعلّق البصر الذي هو للمشاهدة بمعلوم واحد. فيدرك بالكشف ما لا يدرك بالشهود، ويفصِّل الكشف ما هو مجمَل في الشهود.

فالمكاشفة كما قلنا على ثلاثة معان: مكاشفة بالعلم، ومكاشفة بالحال، ومكاشفة بالوجد.

فأمّا مكاشفة العلم؛ فهي تحقيق الأمانة بالفهم؛ وهو أن تعرف مِن المشهود لمّا تجلّى لك ما أراد بذلك التجلّي لك، لأنّه ما تجلّى لك إلّا ليُفهِمك ما ليس عندك. فالمشاهدة طريق إلى العلم. والكشف غاية ذلك الطريق؛ وهو حصول العلم في النفس. وكذلك إذا خاطبك فقد أسمعك خطابَه، وهو شهود سمعيٌّ. فإنّ المشاهدة أبدًا للقوى الحسّيّة لا غير، والكشف للقوى المعنويّة. فما أسمعَك إلّا لتفهَم عنه، وإذا أفهمك، بأيّ[2] نوع تجلّى لك من إدراك صور الحواسّ، فإنما ذلك الفهمُ أمانةٌ منه عندك. لتلك الأمانة أهلٌ لا ينبغي لك أن تودعها إلّا لأهلها، وإن لم تفعل فأنت خائن. وقال ﷺ: «المجالس بالأمانة» أي لا تحدِّث بما وقع في المجالس إلّا لمن أعطاك اللهُ الفهمَ منها مَن ينبغي أن تتحدَّث معه، بما وقع فيها؛ فذلك أهلها. وإذا حدَّثك إنسان ورأيته يلتفت، فاعلم أنّ ذلك الحديثَ أمانةٌ أودعها إيّاك.

فحظُّ المشاهدة ما أبصرت، وما سمعت، وما طعمت، وما شممت، وما لمست. وحظُّ الكشف ما فهمت من ذلك كلّه. وما فهمت فهو أمانة، وإذا كان أمانةً حكمَ عليك الأمرِ الإلهيّ بأدائها إلى أهلها أو رَدِّها، ورَدُّها أن تتناساها. إذ ما قد علمتَ لا تقدر على جهله؛ فتجعل نفسك كأنّك ما أبصرت وما سمعت. وهذا باب صعب جدًّا على العارفين، يحتاج إلى أدب

١ ص ١٥٤
٢ ص ١٥٤ب

وحفظ ومراعاة حدٍّ، فإنّه ليس بينه وبين الكذب إلّا حجاب واحد. وكذلك الخيانة ليس بينه وبينها إلّا حجاب واحد. ومراعاة الحدّ تحول بينك وبين الخيانة والكذب.

فأمّا عِلم هذا؛ فهو إذا سألك من يَكْرُم عليك عمّا تحمّلته أمانة، من شهود بصرك أو سمعك أو ما كان من قوى حواسّك، والسائل[1] ليس من أهله، ومعنى ليس من أهله: أنّ الذي أعطاك هذه الأمانة، علمتَ منه لمن أراد أن توصلها إليه؛ فإن أجبت السائل، لكرامته عليك، فقد خنتَ، وإن لم تجب وعَدلتَ في الجواب إلى أمر آخر يقنع به السائل، ولو عرف ما سترتَ عنه عزّ عليه ذلك، فقد كذبت: كمسألة الخليل في الكذبات الثلاث أثّرتْ عنده في القيامة، فاستحى من الله أن يكلّمه في فتح باب الشفاعة، معَ القصد الجميل في ذلك، والصدق في دلالة اللفظ، ولكن لم يكن ذلك مقصود المخاطِب، فسمّي كذبا. فانظر ما أخطر هذا الموضع. وإن قلت: "ما عندي خبر"كذبتَ أشدّ من التعريض، والحقّ أحقّ أن يتّبع.

وجواب الصادقين عن ذلك الذين آثروا الحقّ على غيره، أن يقولوا للسائل: إنّ الذي سألت عنه، لنا وجوه في الجواب عنه، فلا أدري عن أيّ وجه سألت لتعلمه. فإن قال لك: فصِّل الوجوه. قل له: أنت أَبِنْ لي عن مقصودك؟ فإذا قال لك مقصوده من الجواب؛ فإن كان مما يدخل في الأمانة، فقل له: إنّه أمانة؛ أُخذ علينا العهد في حِفظها، وحقّ الله أحقّ أن يراعى. ولا تستحي في ذلك منه، وإن كَرُم عليك، أو كان ذا سلطان. ولا يكون السموأل اليهودي المحجوب[2] أوفَى منك، وأنت العارف المشاهِد، حتى ضُرب به المثل في الوفاء[3]. وإن ذكر هذا السائل وجه مطلوبه من حيث لا تعلّق له بالأمانة، فأجبه، ولا بدّ، لينتفع؛ ولا تعطه ما ليس في وسعه حمله؛ فيعود وباله عليك. فهذا معنى قولهم: تحقيق الأمانة بالفهم.

وأمّا المكاشفة بالحال، وهي تحقيق زيادة الحال؛ فاعلم أنّ كلّ متّصف بصفة في كلّ وقت؛ فإنّ تلك الصفة هي حاله في ذلك الوقت، أيّ صفة كانت. ولهذا لا يأتي الحال إلّا بعد تمام

١ ص ١٥٥
٢ ص ١٥٥ب
٣ انظر قصته في ترجمة امرئ القيس ج٢/٢٦٠

الكلام، أي لو لم تُذكَر لأفاد الكلام دونها. فإن كانت هي المقصودة بالإخبار عنها، فما أفاد الكلام، بالنظر إلى قصد المخبِر. تقول: "رأيت زيدا" فاستقلَّ الكلام وتمّ. ثمّ بعد ذلك زدتَ: "راكبا" فتقول: "رأيت زيدا راكبا" أي في حال ركوبه. فإن كان مقصودك التعريف برؤيتك إيّاه راكبا، فما تمّ الكلام بهذا الاعتبار، أي ما حصلت الفائدة التي اعتبرتها وقصدتَها، ولكن حصلت فائدة بالجملة، وهي رؤية زيد أنّك رأيته، ولم تذكر على أيّ حالة. فهذا معنى تحقيق زيادة الحال: أن يتحقّق أنّ الحال زائدة على ما تقع به الفائدة مطلقا، من غير نظر إلى قصد. وهذا راجع إلى الأوّل الذي هو تحقيق الأمانة بالفهم. فلو لقيك أحدٌ، سألَكَ[1]: هل رأيت زيدا؟ فقلتَ له: "رأيته". ثمّ زدتَ حالا لم يسألك عنها. فقلت له: "مسافرا" وكان في نفسه، عند سؤاله: هل رأيت زيدا؟، حتى تُعْلِمَ أنّه في البلد فيجتمع به. فلمّا قلت له: "مسافرا" أعلمتَه بهذه الزيادة التي هي زيادة الحال بسفره، فأرحتَه من طلب الاجتماع به؛ إذ لا يتمكن له ذلك مع كونه ليس في البلد. فهذا وأمثاله من زيادة الحال.

وأمّا في طريق أهل الله؛ فزيادة الحال هي أن تشهد ذاتا مّا على حالٍ مّا، فتطّلع، من ذلك الحال، إلى ما يؤول إليه أمره لأجل ذلك الحال، فسمّي مثل هذا: زيادة الحال، ومكاشفة بالحال. مثال ذلك أن تشاهد ذاتًا مّا على حال خاصّ من حركة أو سكون، أو صفة[2] ملائمة طبعَ الناظر أو غير ملائمة، فتعرف، من ذلك الحال، أمرا زائدا، وهو أنّ ذلك الحال يؤدّي في حقّ المدرِك له وُدًّا أو بُغضا أو كراهة أو ما كان. فهذه زيادة الحال التي أعطاك، وبهذا يقع العلم بالمنزلة عند الله. قال بعضهم: إنّي لأعرف متى يجتبني ربّي. فقيل له: ومن أين لك معرفة ذلك؟ فقال: هو عرّفني به. فقيل له: أَوَحْيٌ بعد رسول الله ﷺ؟ قال: قوله: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[3] وأنا في هذه الساعة في حال اتّباع لما[4] شرع، وهو صادق القول، فأعطاني الحال أنّ الله محبٌّ لي في هذه الساعة، لكوني مجلى لما أَحبّ، وهو -تعالى- ناظر إلى محبوبه، ومحبوبه (هو) ما أنا

١ ص ١٥٦
٢ ثابتة في الهامش
٣ [آل عمران : ٣١]
٤ ص ١٥٦ب

عليه. فأضاف تعلّق المحبّة التي تصيّرني محبوبا بالاتّباع.

وأمّا المكاشفة بالوجد، وهي تحقيق الإشارة، أعني إشارة المجلس، لا الإشارة التي هي نداء على رأس البُعد؛ لأنّه لا يَبلغ مداها الصوت. وذلك أنّ مجالس الحقّ على نوعين: النوع الواحد لا يتمكن فيه إلّا الخلوة به -تعالى- فهذا لا تقع فيه الإشارة؛ وذلك إذا جالسته من حيث هو له، على علمه به. والنوع الثاني ما تمكن فيه المشاركة في المجلس[1]، وهو إذا تجلّى للعبد في صورةٍ أمكن أن تحضر في تلك المجالسة جماعة، قلّوا أو كثروا، ولو كان واحدا زائدا على هذا الجليس. ففي مثل هذا المجلس تكون الإشارة. فإنّ الجليس الآخر، فما زاد، لا يمكن أن يجتمعا على قدم واحدة، حتى لو اطّلع كلُّ واحد من الجلساء، على حال الآخر مع الله ما احتمله، وكفَر به، وأنكره، وقال: هذا إبليس.

فلا بدّ إذا وقع الإفهام من الله لكلّ جليس له في هذه الحضرة، والمجلس الصوَري أن يكون بالإشارة لا بالتصريح، فيفهم كلّ إنسان، من تلك الإشارة، ما في وُسْعِه؛ فالكلمة عنده -تعالى- واحدة، وبالنظر إلى الجلساء كلمات[2] كثيرة؛ فينصرف كلّ جليس راضيا يزعم أنّه أخصّ من الباقين. ولله رجال أعطاهم من الفهم والاتّساع وحفظ الأمانة أن يفهموا عن الله في مثل هذه المجالس جميع إشارات كلّ مشار إليه، وهم الذين يعرفونه في تجلّي الإنكار، والمشاهدون إيّاه في كلّ اعتقاد. والحمد لله الذي جعلنا منهم، إنّه وليّ ذلك. وهذا القدر كافٍ.

انتهى السفر السابع عشر بانتهاء الباب العاشر ومائتين، يتلوه الباب الحادي أحد عشر- ومائتان في اللوائح.[3]

١ "في المجلس" ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٢ ص ١٥٧
٣ أسفل المتن ختم الأوقاف الإسلامية برقم ١٧٥٣

المحتويات

السفر الثامن عشر من الفتوحات المكّيّة[1]

١ العنوان ص ١ب، يتلوه بقلم الشيخ صدر الدين القونوي: "إنشاء سيدنا الإمام الأكمل سلطان المحققين، شيخ الإسلام والمسلمين، قدوة الأئمة والعلماء، أبو عبد الله محمد بن علي بن العربي الطائي الحاتمي، ﷺ وأرضاه به منه" وبقلم الشيخ الأكبر: "رواية مالك هذه المجلدة محمد بن إسحق القونوي عنه". ثم ختم الأوقاف الإسلامية برقم: ١٧٦٨. وفي الصفحة السابقة وهي الصفحة الداخلية للغلاف طابع دمغة برقم ١٨٦٢، وطابع آخر برقم ١٧٦٨، وإشارة إلى عدد الصفحات: ٢٩٨ صحيفة. وفي الصفحة ٢ في رأس جانبي الصفحة: "وقف هذا الكتاب مع بقية أجزائه الشيخ صدر الدين محمد بن إسحق ﷺ، على الزاوية المبنية عند قبره، وشرط الواقف ألا يخرج منها أصلا".

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الحادي عشر ومائتان

في اللوائح

لوائح الحق ما تبدو لأسرار

من التسمي ومن حال إلى حال

وقد تكون بما تبدو لنا بصره

من غير جارحة بالعلم والحال

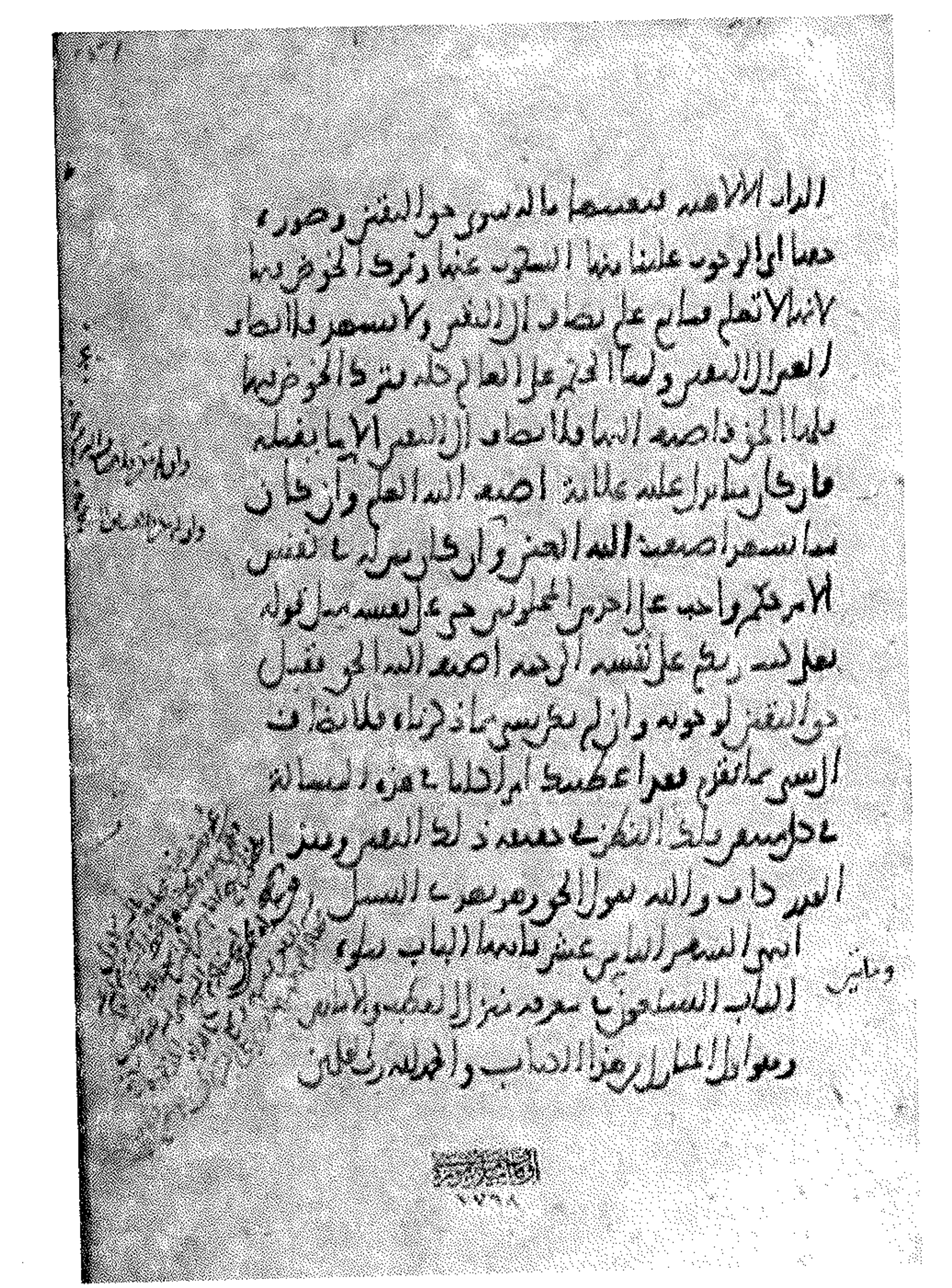
من النعوت التي تعطيك شاهدها

دليلها أنها في الآل كالآل

اعلم

أن اللوائح عند القوم ما يلوح إلى الأسرار الظاهرة من السمو
من حال إلى حال وعندنا ما يلوح للبصر إذا لم يتقيد بالجارحة
من الأنوار الذاتية والسبحات الوجهية من جهة الإثبات لا من
جهة السلب وما يلوح من أنوار الأسماء الإلهية عند مشاهدة
آثارها فتعلم بأنوارها فأما السمو من حال إلى حال فهو أن لا
يرجع إلى الحال الذي انتقل عنه في الحال الذي هو فيه إذا انتقل
عنه إلى ما هو فوقه والمراد بذلك ما يأتيه به الحال من الواردات

الصفحة الثانية من مخطوط قونية



الصفحة الأخيرة من مخطوط قونية

بسم الله الرحمن الرحيم[١]

الباب الحادي[٢] عشر ومائتان
في اللوائح

لَـوَائِحُ الحَـقِّ مـا تَبْـدُو لأَسْرَارِي ... مِنَ السُّمُوِّ وَمِنْ حَالٍ إِلَى حَالِ

وقَـدْ تَكُـونُ بِمَـا يَبْـدُو لِنَـاظِرِهِ ... مِنْ غَيْرِ جارِحَةٍ بِالعِلْمِ والحَالِ

مِنَ النُّعُوتِ التِي يُعْطِيكَ شاهِدُها ... دَلِيلُهَـا أَنَّهَـا فِي الآلِ كَالآلِ

اعلم أنّ اللوائح عند القوم: ما يلوح إلى الأسرار الظاهرة[٣] من السموّ من حال إلى حال. وعندنا: ما يلوح للبصر -إذا لم يتقيّد بالجارحة- من الأنوار الذاتيّة والسبحات الوجهيّة، من جهة الإثبات لا من جهة السلْب. وما يلوح من أنوار الأسماء الإلهيّة عند مشاهدة آثارها، فتُعلم بأنوارها.

أمّا السموّ من حال إلى حال؛ هو أن لا يرجع إلى الحال الذي انتقل عنه في الحال الذي هو فيه، إذا انتقل عنه إلى ما هو فوقه. والمراد بذلك ما يأتي به الحال من الواردات الإلهيّة[٤] والمعرفة بالله، وهي المنازل ما هي الكرامات. فإنّ الأحوال قد تعود مرارا ولكن لا يحمد صاحبها فيها إلّا إذا زادته علما بالله لم يكن عنده، لا بدّ من ذلك. وتلك الزيادة هي اللائحة. فإن لم تُرَقِّهِ تلك الزيادة في الحال فليست بلائحة، مع صحّة الحال.

والحال كونك باقيا أو فانيا، أو صاحيا أو سكرانَ، أو في جمع أو في تفرقة، أو في غيبة أو في حضور.

١ البسملة ص ٢
٢ ق: الحادي أحد
٣ رسمها في ق: "الطاهرة" والترجيح من ه، س
٤ ص ٢ب

والأحوال معروفة، وهي الأبواب التي ذكرناها في هذا الفصل، وفيها أَمَر الله نبيّه ﷺ أن يقول: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[1] يرقى به عنده منزلةً لم تكن له. وهذه الأحوال لا يختصّ بها البشر ولا موطن الدنيا، بل هي دائمة أبدا في الدنيا والآخرة، وهي لكلّ مخلوق. فاللوائح كأنّها مبادي الكشوف، ولهذا قد تثبت، وقد يُسرِع زوالها، إلّا أنّه لا بدّ لها، فيمن تلوح له، من زيادة علم يرقى به درجة عند الله -تعالى-. هذا يشترط في اللوائح.

وقلنا: من شرط اللائحة أن يكون الإدراك بالبصر، لا بالبصيرة، في الحال الذي لا يتقيّد البصر بالجارحة المقيّدة بالجهة المخصوصة، بل بحقيقة البصر المنسوب إلى النفس الناطقة. ثمّ يزاد إلى ذلك أمرٌ آخر، وهو أن يكون الحقّ بصرَه؛ فهو الشاهد له، والبيّنة من ربّه على أنّ بصره لم يتقيّد بالجارحة[2]. وقد صحّ هذا المقام عن رسول الله ﷺ كما صحّ عنه لمّا سئل عن رؤية ربّه بعينه المقيّدة ذات الطبقات فقيل له: «هل رأيتَ ربّك؟» أراد السائل رؤية البصر المقيّد بالجارحة. فقال: «نورٌ أنّى أراه» أي نور هذا الإدراك يضعف عن ذلك النور الإلهيّ. وإن كان للبصر المقيّد إدراك في النور الإلهيّ على حدّ مخصوص، فإنّ النور الإلهيّ كما قبِل التشبيه بالمصباح الوارد في القرآن على الصفات المخصوصة المذكورة، كذلك يقبل إدراك البصر إيّاه، إذا حصّل تلك الشرائط كلّها، فتدبّرها في نفسك.

ويخرّج قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[3] على وجهين: الوجه الواحد أنّه نفى أن تدركه الأبصار، على طريق التنبيه على الحقائق، وإنما يدركه المبصرون بالأبصار، لا الأبصار. والوجه الثاني: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ المقيّدة بالجارحة كما قرّرنا. فإذا لم تتقيّد أدركَتْه، وهو عَيْنُ النور الذي وقع فيه التشبيه بالمصباح، وهو النور الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[4] فلا يقبل التشبيهَ لأنه لا صفة له، وكلُّ من له صفة فإنّه يقبل التشبيه؛ لأنّ الصفات تتنوّع في القابلين لها بحسب ما تعطيه حقيقة

١ [طه: ١١٤]
٢ ص ٣
٣ [الأنعام: ١٠٣]
٤ [الشورى: ١١]

الموصوف: كالعلمِ يتّصف به الحقُّ والسمعِ والبصرِ[1] والقدرةِ والإرادةِ والقولِ وغير ذلك من الصفات، ويتّصف بها المخلوق. ومعلوم أنّ نِسبتها إلى المخلوق لا تكون على حدّ نِسبتها إلى الخالق، بل نِسبتها إلى البشر تخالف نسبتها إلى الملَك وكلاهما مخلوقان فاعلم ذلك. فهذه اللوائح التي تلوح للبصر مَشاهِدُ ذاتيّة ثبوتيّة ما هي سلبيّة، فإنّ الوصف السلبيّ ليس من إدراك البصر، بل ذلك من إدراك العقول، وما يُدرَك بالعقل لا يدخل في اللوائح.

وأمّا ما يلوح من أنوار الأسماء الإلهيّة عند مشاهدة آثارها فتُعلم بأنوارها، أي تظهرها أنوارُها. فالاسم الإلهيّ رُوْحٌ لأثره، وأثره صورتُه. والبصر لا يقع من الاسم إلّا على أثره الذي هو صورته. كما يقع على صورة زيد الجسميّة ويصحّ أن يقال: "رأى زيدا" من غير تأويل، ويصدق مع كون زيد له روح مدبّرة غيبٌ فيه، لها صورة وهي جسديّتها. فأثَر الأسماء الإلهيّة (هي) صورُ الأسماء. فمن شاهَد الآثار فقد صدق في أنّه شاهد الأسماء. فلوائحها أن تجمع بين نِسبة ذلك الأثر المشهود وبين الاسم الذي هو روحُ صورةِ ذلك الأثر؛ كما ترى شخصا ولكن لا تعرف أنّه زيد المطلوب عندك، ويراه آخر ممن يعرفه، فيعرف أنّه[2] رأى زيدا. فهذا العارف هو صاحب اللوائح، والآخر ليس هو من أصحاب اللوائح، لأنّه ما لاح له ارتباط الاسم بهذه الصورة. والفرق بين الشخصين المدركين معلوم. فما كلُّ مَن رأى عَلِمَ ما رأى. فهذه اللوائح الحاليّة لمن أراد معرفتها على الاختصار والاقتصاد ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

١ ص ٣ب
٢ ص ٤
٣ [الأحزاب: ٤]

الباب الثاني عشر ومائتان
في التلوين

إنَّ التَّلَوُّنَ مِنْ حَالٍ إلَى حالِ	دَلِيْلُ صِدْقٍ عَلَى العَالِي مِنَ الحَالِي[1]
فَمَنْ تَحَقَّقَ بِالأَنْفاسِ يَعْرِفُهُ	بِالحَالِ فِيْهِ كَمِثْلِ الحَالِ فِي الحَالِ[2]
فَالفِعْلُ مَاضٍ وآتٍ ثَمَّ بَيْنَهُمَا	فِعْلٌ يُسَمَّى بِفِعْلِ الآنِ والحَالِ[3]
فالحَالُ زائِلَةٌ والحَالُ دَائِمَةٌ	وَهْوَ الصَّحِيْحُ الذِي قَدْ قِيْلَ فِي الحَالِ[4]

اعلم أنّ التلوين عند أكثر الجماعة مقامٌ ناقص، وهو تلوّن العبد في[5] أحواله. وأنشدوا في ذلك:

كُلّ يَوْمٍ تَتَلَوَّنْ	غَيْرَ هَذَا بِكَ أَجْمَلْ

إلى أن قال بعضهم: "علامةُ الحقيقةِ رَفْعُ التلوين بظهور الاستقامة". فلو لم يزد: "بظهور الاستقامة"، لكان قد نبّه على علم غامض محقّق. فلمّا زاد هذه اللفظة، أفسد الأمر، والتحق في حدّه بالقائلين بنقصه. وقالت طائفة: "بل التلوين هو علامة على صاحبه بأنّه متحقّق، محقِّق[6]، كامل، إلهيّ". وهو الذي أرتضيه، وهو مذهبي، وبه أقول. وعلى قدر تمكّنه في التلوين يكون كماله.

وبهذا نحدُّ التمكين، فنقول: التمكين في التلوين هو التمكين. فمن لم يتمكن لم يتلوّن الأمر عنده. وآيته من كتاب الله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[7] فنكّر. وقالت هذه الطائفة في التلوين بزيادة، لو سكتت عنها كان أَوْلَى. إذ ليس للتقييد بها تلك الفائدة. وهو قولها: لأنّ في التلوين إظهار

١ عرّفها بجانبها بقلم الأصل: "ضد العاطل"، ورسمها في ق: الحال، س: الغالي من الحالي، والحالي هو الذي عليه الحلي.
٢ عرّفها بجانبها بقلم الأصل: الوقت
٣ عرّفها بجانبها بقلم الأصل: حال أهل النحو
٤ عرّفها بجانبها بقلم الأصل: حال أهل الله
٥ ص ٤ب
٦ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٧ [الرحمن : ٢٩]

قدرة القادر، فيكشف منه العبد الغيريّة. وهذه الزيادة إجماليّة تدلّ على ما ذهبنا إليه.

والتلوين نعتٌ إلهيّ، وكلّ نعت إلهيّ كمال، إذ لا يُتصوّر في ذلك الجناب نقصٌ أصلا بوجهٍ، ولا نِسبة. وما تكمل المقامات والأمر إلّا أن تكون من النعوت الإلهيّة، فإنّ الكمال لله على الإطلاق، وهو قوله في استشهادنا: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ وليس التلوين غير هذا. فيدخل في مذهبنا مذهب الجماعة؛ فإنّه أَعَمُّ وأكبر إحاطة[1]، ولا يدخل مذهبنا في مذهبهم.

اعلم أنّه مَن عَلِم أنّ الاتّساع الإلهيّ لا يقتضي أن يكون شيء في الوجود مكرَّرا[2]، عَلِم أنّ التلوين هو الصحيح في الكون، فإنّه دليل على السعة الإلهيّة. فمن لم يقف، من نفسه ولا من غيره، على اختلاف آثار الحقّ فيه في كلّ نَفَس، فلا معرفة له بالله، وما هو من أهل هذا المقام. وهو من أهل الجهل بالله وبنفسه وبالعالم؛ فليَبْكِ على نفسه فقد خسر حياته. وما أورثهم هذا الجهل إلّا التشابه، فإنّ الفارق قد يَخفى بحيث لا يُشعر به. فلا أقلّ أن يعلم أنّ ثمّ ما لا يُشعر به، فيكون عالما بأنّه متلوّن في نفسه، ولا يعرف فيما تلوّن ولا ما ورد عليه. قال -تعالى-: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾[3] أي يشبه بعضه بعضا، فيتخيّل أنّ الثاني عين الأوّل وليس كذلك، بل هو مثله. والفارق بين المِثلين في أشياء يعسر إدراكه بالمشاهدة، إلّا مَن شاهد الحقّ، أو تحقّق بمشاهدة الحَرْبَاء؛ فلا دليل من الحيوانات على نعت الحقّ بـ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ أدلّ من الحرباء. فما في العالم صفة ولا حال تبقى زمانين ولا صورة تظهر مرّتين. والعلم يصحب الأوّل والآخِر فـ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[4] فَلَوَّن ووحّد الهويّة في الكثرة. فمن لم يقدر على تقرير الوحدة في[5] الكثرة، جعل هذه الصفات نِسبا وإضافات لوجوهٍ مختلفة، وهذا مذهب النظّار.

١ ص ٥
٢ ق: مكرر
٣ [البقرة : ٢٥]
٤ [الحديد : ٣]
٥ ص ٥ب

وأمّا الطائفة فأقرّت الهويّة والوحدة، وجعلت الوجه الذي هو منه أوّلٌ، هو عينه منه آخِر، وظاهر وباطن. صرّح بذلك أبو سعيد الخرّاز. فرجال الله ما أثبتوا للحقّ إلّا ما هم عليه، ولا ثبت[1] في الكون، وفي جميع المخلوقات، إلّا ما هو الحقّ عليه. فارتبط الكلُّ بالكلّ، وضُرِب الواحد في الواحد، فلم يتضاعف بل هو عين ما ضُرِب. وكذلك ما يُضرب في الواحد أو يضرب الواحد فيه، من واحد أو كثرة، لا يتضاعف بل هو عين ما ضُرِب. فهكذا الأمر.

فالتلوين ضَربُ الواحد في الكثرة، فلا يظهر سِوَى عين تلك الكثرة المضروب فيها الواحد، أو المضروبة في الواحد، والحقُّ واحد بلا شكّ، وضربُ الشيء في الشيء نِسبته إليه، ونحن كثيرون عن عين واحدة -جلّتْ وتعالت- انتسبَتْ إلينا إيجادا، وانتسبنا إليها وجودا. فمن عرف نفسَه خلقا وموجودا، عرفَ الحقَّ خالقا موجِدا. فإذا نظرتَ إلى أحديّة العالم ضربتَ الواحد في الواحد، وإذا نظرتَ إلى العالم ضربتَ الواحد في الكثير. والعالم أثر أسمائه، والأثر -كما قدّمنا- صورةُ الاسم في اللوائح، فما[2] ضُرِبت أحديّة الحقّ إلّا في صور أسمائه، فما زلت عنه، فلم يخرج بعد الضرب إلّا هو. والأسماء كثيرة، كذا ورد الخبر الإلهيّ فيها من التسعة والتسعين فما فوقها مما يُعلم ومما لا يُعلم، والعين واحدة. والألوان مراتب، والتلوين نِسبة إليها. فإن قلتَ: واحد صدقتَ، وإن قلت: كثيرون صدقت. فإنّ أسماء الله كثيرة لمعانٍ مختلفة. والله الهادي[3].

١ هـ، س: يثبت
٢ ص ٦
٣ ق: الهاد

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثالث عشر ومائتان
في حال الغيرة

إنَّ التَّغَـيُّرَ حَـالٌ كَوْنُـهُ خَطَـرٌ	ما بَيْنَ عِلْمٍ وحُكْمٍ يَذْهَبُ النَّاسُ
إنْ قَـالَ مَـاذا بِحُـكْمٍ رَدَّهُ عَـلَمٌ	مِـنَ الحَقِيْقَـةِ رَدًّا فِيْـهِ إفْـلاسُ
كَذَاكَ ذُو الكَمِّ مِمَّنْ[1] فَهُوَ أَجْهَلُ مِنْ	لَمْ يَهْدِهِ فِي ظَلَامِ اللَّيْلِ نِبْرَاسُ
وَضِـنَّةُ الحَـقِّ أَوْلَى أَنْ نُنَزِّهَـهُ	عَنْهَا فَلَيْسَ لِذاكَ الحُكْمِ إيْنَاسُ

اعلم أنّه لمّا[2] كانت الغيرة عند الطائفة على ثلاثة مقامات: غيرة في الحقّ، وغيرة على الحقّ، وغيرة من الحقّ؛ كان لها ثلاثةُ أحوال بحسب ما تُنسب[3] إليه من أجل التجانس.

فأمّا الغيرة فأصلها مشاهدة الغَير، إذا ثبت أنّ ثَمّ غَيْرًا. فإذا ثبت صحّ ما قلناه عنهم من التفاصيل؛ وأعني بثبوته عين وجود الغير، لا عين معقوليّته، فإنّه معقول بلا شكّ. ولكن هل هو موجود العين هذا الغير المعقول أم لا؟ فمن قال: بالظاهر في المظاهر، لم يقل بوجود الغير مع ثبوت حكمه وحاله المعبّر عن ذلك بالغيرة، وهو أثر استعداد المظاهر في الظاهر. والغير موجب الكثرة عينا أو حالا، لا بدّ من ذلك، والكثرة معقولة بلا شكّ. ولكن هل لها وجود عينيّ أم لا؟ فيه نظر. فمن قال: إنّ هذه الكثرة الظاهرة في العين أحوال مختلفة قائمة بعين واحدة، لا وجود لها إلّا في تلك العين، فهي نِسَب، فلا حقيقة لها عينيّة في الوجود العينيّ. ومن قال[4]: إنّ لها أعيانا[5]؛ لم يقل بالعين الواحدة ولا بالظاهر في المظاهر، إلّا أنّ الكثير مشهود

١ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٢ ص ٦ب
٣ رسمها في ق: ننسب، والترجيح من هـ، وفي س: نسبت
٤ هناك إشارة إدخال لعبارة بعدها، وهذه العبارة في الهامش بقلم آخر غير واضحة، وهي: "إنها لأعيان لها وجود عيني" وحرف خ
٥ ق: أعيان

لا الكثرة. فالكثرة معقولة، والكثير موجود مشهود.

فمن هنا ظهر حكم حال الغيرة في الأشياء، واتّصف بالغيرة الإلهُ، والشيء لا يكون غير نفسه[1]، إلّا إذا كان الشيء أشياء؛ فيكون كلّ شيء غيرا للشيء الآخر. والحقّ ليس بأشياء، فلا[2] يقبل الغير، وقد اتّصف بأنّه غيور «ومن غيرته حرّم الفواحش» فتدبّر ما ذكرناه حتى تعرف ما الفاحشة؟ وما الفعل المسمّى فاحشة، وغير فاحشة؟ فالغَير على الحقيقة ثابت لا ثابت، هو لا هو.

فأمّا حال الغَيرة في الحقّ، وهي الغيرة التي تكون عند رؤية المنكَر والفواحش، وهي التي اتّصف الحقّ بها والملأ الأعلى والرسل وصالحو المؤمنين، على أنّ الغيرة مركوزة في الطبع، فلا بدّ منها، إلّا أنّها تنقسم إلى محمود ومذموم. وكلامنا في المحمود منها، وهي الغيرة في الحقّ، وهي من أشكل المسائل.

فإنّه -تعالى- «من غيرته حرّم الفواحش» ثمّ إذا وقعت الفواحشُ في الكون، لم نَرَه يسرع بالأخذ عليها لا دنيا ولا آخرة. فعلِمنا أنّ ثمّ مانعا أقوى يمنع من ذلك، يكون ذلك المانع أعظمَ إحاطة، وتكون نسبته إلى الغيرة نسبة العلم الإلهيّ إلى القدرة الإلهيّة. فإنّ القدرة، وإن تعلّقت بما لا يتناهى من الممكنات، فلا نشكّ أنّ العلم أكثر إحاطة منها؛ لأنّه يتعلّق بها وبالممكنات والواجبات والمستحيلات والكائنات وغير الكائنات، مع ما يعطي الدليل أنّ ما لا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى. كذلك السبب الموجِب لترك المؤاخذة على ما يقع ممّن يأتي[3] ما وقعتْ عليه الغيرة، ولا بدّ أن يكون أقوى من حال الغيرة. هذا كلّه في حقّ الحقّ.

وأمّا في حقّ المخلوق فلا بدّ من تغيير النفس. وهو مكلَّف بها في الحقّ لا بدّ من ذلك. ومذمومٌ مَن لم يجد ذلك من المكلّفين؛ فإنّه مخاطَب بتغييره: مِن يده بالفعل، إلى لسانه بالقول، إلى وجود ذلك في النفس؛ وهو أضعف الإيمان، في الزمان لا في نفس الغيور.

١ "غير نفسه" كتب في الهامش بقلم الأصل مقابلها: "غيرا لنفسه"
٢ ص ٧
٣ ص ٧ب

فحال الغيرة هو ما يجده الغيور من اختلاف الأمر عليه في نفسه، عند وقوع ما لا يرضي الله، سَوَاء وقع ذلك منه أو من غيره. بل مَن هذه صفته هو معصوم. فإنْ وَقَع منه ما يوجب الغيرة ولا يغار، وإذا رأى ذلك من الغير أدركته الغَيرة؛ فليست بغيرة حقّيّة إلهيّة، وإنما هي غَيرة نفسيّة، لا قربة فيها إلى الله -تعالى-. وتلك هي الغيرة الإلهيّة الصحيحة، ولكن لا يشعر بها كثير من أهل الله إلّا مَن عرف الحقّ حقَّ معرفته؛ فإنّ الله هو الغيور الأعظم في الغيرة من المخلوق، وهو الفاعل للأمر الذي يوجب الغَيرة. ولا يؤاخذ على ذلك أخذ عموم. فكذلك مَن توجد منه الغيرة في حقّ زيد لِفعل خاصّ، وإذا وقع منه ذلك الفعل لا يجد غَيرة.

فلهذا قلنا: صاحبُ هذا الحال[1] أحقُّ وأقرب للاتّصاف بالنعت الإلهيّ بالغيرة، من الذي يغار مطلقا في حقّ نفسه وغيره. ومن أجل ذلك سُمّي معصوما أو محفوظا؛ فلم يقع منه ما يوجب الغيرة. وهو السعيد في العموم، المُثْنِيُّ عليه في الشرع. والآخر يُذَمّ كما يُذَمّ الجبّار من المخلوقين، وإن كان الجبروت وصفا إلهيّا. كذلك خصوص الغيرة لا ينبغي للمؤمن أن يتّصف بذلك بل تعمّ غيرته في الحقّ، وحينئذ يحمده الله -تعالى- ويثني عليه. فقد نبّهتك على سِرٍّ من أسرار الغيرة تستريح إليه إن تفطّنتَ له. ولا تستعمله فتشقى، بل كن لله غيورا في الحقّ، مطلَقا من غير تقييد.

وأمّا حال الغيرة على الحقّ، وهي كتمان السرائر والأسرار، وتلك حالة الأخفياء الأبرياء من الملاميّة المجهولين؛ المجهولة مقاماتهم، فلا يظهر عليهم أمر إلهيّ يُعرف به أنّ لله عناية بهم. فأحوالهم ستر مقامهم لحكمة الموطن، فإنّهم لا يظهرون في محلّ النزاع، إذ كان سيّدهم وهو الله -تعالى- قد نوزع في ألوهته في هذه الدار. وهذه الطائفة متحقّقة بسيّدها، فمنعهم ذلك التحقّق أن يظهروا في الموطن الذي استتر سيِّدُهم فيه. فجَرَوا مع العامّة على ما هي العامّة عليه من ظاهر الطاعات التي لم تجر العادة في العرف أن يُسَمَّوا بها أنّهم من أهل الله، لأنّهم ما ظهر منهم ما يتميّزون به عن العامّة من الأفعال، كما ظهر مِن[2] بعض الأولياء مِن خرق العوائد في

١ ص ٨
٢ ص ٨ب

الأحوال، أو مِن تتبّع تغيير المنكرات إذا بدت، تغييرا يتميّز به عن التغيير العام، بحيث أن يشار إليه فيه. فهذه حال الغَيرة على الحقّ.

وأمّا حال الغَيرة من الحقّ؛ وهي ضنّته بأوليائه، حين سترهم عن سائر عباده. فحبّب إليهم الستر، ووفّقهم للمعرفة بحكم الموطن. فاتّصفوا بصفة سيّدهم. فكانوا عنده خلف حجب العوائد، فهم ضنائنُ الله وعرائسُه. فهم عنده، كهو عندهم. فما يشاهدون سِوَاه، ولا ينظر هو إلّا إليهم. فمَن أراد أن يعرفهم فليسلك مسلَكَ الغيرة على الحقّ؛ فينتظم في سِلكِهم.

وأمّا قولُ بعضهم في الغيرة على الحقّ أن يُذكَر بألسنة الغافلين. فكلُّ لسان ذَكَره فليس بغافل، بل له ثمرة صحيحة ينالها الذاكر وهو اللسان، وإن لم تقترن به نيّة من نفس صاحب ذلك اللسان. فما ذَكره ذاكر بغفلة قطّ. بل ذلك من قوله -تعالى-: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[1] مثل هؤلاء. فصاحب هذا القول لا حظّ له في الرجولة. وكذلك قول الآخر: "أغار على ذلك الجمال الأنزه عن نظرِ مِثلي". يا ليت شعري! وأيّ نظر لك؟ وأين الموجود الذي له نظرٌ مِن ذاته؟ وهل ينظره إلّا هو؟. يا أيّها المشرِك؛ أما تستحي أن تقول مثل هذا القول؟!.

فحال[2] الغيرة من الحقّ أن تكون حقّا؛ وتقوم فيها بنِسبتها إلى الحقّ، فتنظر ما الغيرة منه؟ فتكون على ذلك ومع هذا على كلّ وجه، فإنّه يطلب ثبوت الغير والتفرقة بين الأشياء والتمييز. فتحفَّظ، في[3] ذلك، من إثبات وجود عين زائدة، أو من نفي عيون كثيرة في غير وجود عينيّ. فأثبِتِ الكثرة في الثبوت، وانفِها من الوجود، وأثبِت الوحدة في الوجود، وانفِها من الثبوت. فاعلم ذلك.

---

[1] [الإسراء : ٤٤]
[2] ص ٩
[3] ق: "من" وفوقها مباشرة بقلم الأصل: "في"

الباب الرابع عشر ومائتان[1]
في حال الحرّيّة

إذا كانَ حَـالُ الفَـتَى عَيْنَـهُ … فَـذَلِكَ حُـرٌّ وَإِنْ لَـمْ يَكُـنْ

وإِنْ كانَ ما لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ … بِأَكْوَانِـــهِ كائِنــا يَسْــتَكِنْ

فَحُرِّيَّــةُ العَبْــدِ مَعْلُــولَةٌ … وَلَا رِقَّ إِلَّا لِمَــنْ قــالَ: كُــنْ

فَيــا أَيُّهــا الحُــرُّ[2] لا تَفْتَقِــرْ … فَجَنْبُكَ مِـنْ فَقْرِهِ قَدْ وَهَـنْ

وَلا بُـدَّ مِنْـهُ فَمَـاذَا تَـرَى … وَلَا بُـدَّ مِنْـكَ فَقَـدْ آنَ أَنْ

أَصُمُّ[3] غِنَــاهُ إِلَى فَقْــرِنَا … وَذَلِكَ عِنْدِي مِنَ اقْوَى الجُنَنْ

اعلم أنّ الحرّيّة عند الطائفة (هي) الاسترقاقُ لله بالكلّيّة من جميع الوجوه؛ فتكون حرًّا عن كلّ ما سِوَى الله. وهي، عندنا: إزالة صفة العبد بصفة الحقّ؛ وذلك إذا كان الحقُّ سمعَه وبصرَه وجميعَ قواه. وما هو عبد إلّا بهذه الصفات التي أذهبها الحقُّ بوجوده مع ثبوت عين هذا الشخص. والحقُّ لا يكون مملوكا، فكان هذا المحلُّ حُرًّا. إذ لا معنى له من عينه ما لم يكن موصوفا بهذه الصفات. وهي الحقّ عينُها، لا صفات الحقّ عينها. فثبت عينُ الشخص بوجود الضمير في قوله: «كنتُ سمعَه» فهذه الهاء عينُه، والصفةُ عينُ الحقّ لا عينه. فثبتت الحرّيّة لهذا الشخص؛ فهو محلٌّ لأحكام هذه الصفات التي هي عين الحقّ لا غيره، كما يليق بجلاله. فنعتَه -سبحانه- بنفسه لا بصفته. فهذا الشخص من حيث عينه "هو" ومن حيث صفته "لا هو".

فَوَصْفُكَ مَعْدُومٌ وَعَيْنُكَ ظاهِرٌ … وأَنْـــتَ لَهُ آلٌ كَمَا هُـــوَ آخِـــرُ

وأَنْتَ لَهُ مِلْكٌ وَلَسْـتَ بِعَبْدِهِ … فَمَا أَنْتَ مَزْجُورٌ وَلا أَنْتَ[4] زاجِرُ

وعلى[5] الحقيقة لا يقال في الحقّ: إنّه حرٌّ. لكن يقال: إنّه ليس بعبد؛ إذ كان لا يُعرف إلّا

---

[1] ق: ومائتين.
[2] ق: "الحق" وعليها إشارة الشطب، وفوقها مباشرة: "الحر" بقلم آخر مع إشارة التصويب، وفقا لـ: ه، س.
[3] ص ٩ب
[4] كتب فوقها: "هو" وهي كذلك في س
[5] ص ١٠

بالنعت السلبيّ، لا بالنعت الثبوتيّ النفسيّ. لكن للمظاهر حكم فيه من حيث ما هو ظاهر فيها؛ فيُنسب إليه جميع ما ينسب إلى المظهر من نعوت نقص عُرفيّ ونعوت كمال وتمام.

ولَيْسَ إلّا الحَقُّ لا غَيْرُهُ فَعَيْنُهُ الظاهِرُ نَعْتُ العَبِيدْ

وَلا تَقُـلْ بِأَنَّـهُ عَيْـنُهُمْ بَلْ قُلْ كَمَا قَدْ قُلْتُهُ لا تَزِيدْ

وألسنة الشرائع الإلهيّة بهذا نطقتْ، حقيقة لا مجازا. والأدلّة العقليّة النظريّة تنفي مثل هذا عن الجناب الإلهيّ. وإذا وردتْ به الشرائع فإنّ فحولَ علمائهم يتأوّلون مثل هذا لعدم الكشف؛ إذ لم يكن الحقُّ بصرَهم.

فَقَلَّدُوا الفِكْرَ عَلَى قُصُورِهِ ومَا اسْتَضَاءُوا سَاعَةً بِنُوْرِهِ

* * *

فَسُبْحَانَ مَنْ أَخْفَى عَنِ العَيْنِ ذاتَهُ وأَظْهَرَها فِي خَلْقِهِ بِصِفاتِهِمْ

* * *

فَلا حُرٌّ وَلا عَبْدٌ فَأَيْنَ العَهْدُ والوَعْدُ

فَلِلّهِ وُجُودُ الأَمْرِ مِنْ قَبْلُ ومِنْ بَعْدُ

واعلم أنّ الحُرَّ مَن مَلِكَ الأمور بأَزِمّتها ولم تملكه، وصَرَّفها ولم[1] تصرِّفه، وهذا غير موجود في الجنابين، فإنّ الله يقول: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[2] وطلب منّا الإجابة لمّا دعانا؛ فحصل التصريف من جانب الحقّ، ومن جانب العبد. فلولا دعاءُ العبدِ وسؤالُه ما كان الحقّ مجيبا، والإجابة نعتُه. فقد ظهر من العبد صورةُ تصرُّفٍ في الحقّ، وقد ظهر من الحقّ تصرُّفٌ في العبد، لا صورة تصرُّف. فهذا القدر بين الحقّ والعبد.

ولا يكون حرّا مطلق الحرّيّة مَن هذا نعته. ففي الحقيقة ليس للحرّيّة وجودُ عين، فإنّ الإضافات تمنع من ذلك. لكن حقيقة الحرّيّة في غنى الذات عن العالمين، مع ظهور العالَم عنه لذاته، لا لأمر آخر. فهو غنيّ عن العالمين، فهو حرّ، والعالم مفتقِر إليه، فالعالم عبيد، فلا حرّيّة

١ ص ١٠ب
٢ [غافر : ٦٠]

لهم أبدا. فإذا طلبتهم الألوهة، بما كلّفتهم به من الأحكام التي لا ظهور للألوهيّة إلّا بها، ظهرت الإضافات؛ فصار الأمر موقوفا من الطرفين؛ كُلُّ طرف على صاحبه، فامتنعت الحرّيّة أن تقوم بواحد من المضافين.

فَمَنْ قَدْ قَالَ إِنَّ الحَقَّ مَعْرُوفٌ فَلا يَدْرِي

كَمَا مَنْ قَالَ إِنَّ الحَقَّ مَجْهُولٌ فَلَا يَدْرِي

فهذا حال الحرّيّة قد استوفيناه مختصرا، قريب المأخذ والمتناول.

الباب[1] الخامس عشر ومائتان[2]
في معرفة اللطيفة وأسرارها

إذا عَزَّتْ عَنِ الشَّرْحِ المَعَانِي ... فَتِلْكَ لَطائِفُ الرَّحْمَنِ فِيْنَا
يُشارُ بِهَا إِلَيْنا مِنْ بَعِيْدٍ ... فَنَحْيَا مِنْ إِشارَتِهَا سِنِيْنَا
وإِنّ اللهَ يَمْنَحُها قُلُوبًا ... يُهَيِّمُها الهَوَى حِيْنًا فَحِيْنَا
وَما ذَاكَ الهَوَى المَذْمُوم لَكِنْ ... هُوَ الحُبُّ الّذِي مِنْهُ ابْتُلِيْنَا[3]

اعلم -أيّدنا الله وإيّاك بروح القُدُس- أنّ أهل الله يطلقون لفظ اللطيفة على معنيين: يطلقونه، ويريدون به: حقيقة الإنسان؛ وهو المعنى الذي البَدَنُ مَركبه، ومحلُّ تدبيره، وآلاتُ تحصيل معلوماته المعنويّةِ والحسّيّةِ. ويطلقونه أيضا، ويريدون به: كلّ إشارة دقيقة المعنى، تلوح في الفهم، لا تسعها العبارة، وهي من علوم الأذواق والأحوال؛ فهي تُعلم ولا تنقال، لا تأخذها الحدود[4] وإن كانت محدودة في نفس الأمر، ولكن ما يلزم مَن له حَدٌّ وحقيقة، في نفس الأمر، أن يُعَبَّر عنه. وهذا معنى قول أهل الفهم: إنّ الأمور منها ما يحدُّ ومنها ما لا يحدُّ. أي تتعذّر العبارة عن إيضاح حقيقته وحدّه للسامع حتى يفهمه. وعلوم الأذواق من هذا القبيل. ثمّ يتوسّعون في اللطائف؛ فيسمُّون كلَّ معنى دقيق عزيز المنال -وإن نِيْلَ؛ ينفردُ به أفراد الرجال- لطيفة.

ومن الأسماء الإلهيّة الاسم "اللطيف" ومن حكم هذا الاسم الإلهيّ إيصال أرزاق العباد المحسوسة والمعنويّة المقطوعة الأسباب من حيث لا يَشعر بها المرزوق. وهو قوله -تعالى-:

١ ص ١١
٢ ق: ومائتين.
٣ أثبت مقابلها في الهامش بقلم الأصل من غير إشارة إدخال أو استبدال: دُهِينا
٤ ص ١١ب

﴿وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[1] ومن الاسم "اللطيف" قوله ﷺ في نعيم الجنّة: «فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر».

فاعلم -وفّقك الله- أنّ اللطيفة التي تحصل للعبد من الله من حيث لا يشعر، إذا أوصلها العبد بهمّته لتلميذه، أو لمن شاء من عباد[2] الله، من حيث لا يشعر ذلك الشخص، عن قصد من الشيخ؛ حينئذ يقال فيه: إنّه صاحب لطيفة. ولا يصحّ هذا إلّا للمتخلّق بالاسم الإلهيّ "اللطيف"، فإن وقع الشعور بها فليس صاحب لطيفة. وإن وقع للتلميذ، أو[3] للموصَّل إليه ذلك المعنى، أنّه وصل إليه من هذا الشيخ عن علم محقَّق، لا عن حسبان ولا حسن ظنّ ولا تخمين، فذلك الشيخ ليس بصاحب لطيفة في تلك المسألة. فإنّه من شأن صاحب هذا المقام العزّة والمنع أن يُشعر به، أنّ ذلك من عنده، على تفصيل ما وقع منه الإيصال، لا على الإجمال.

كما نعلم أنّ "الرزّاق" هو الله على الإجمال، ولكن ما نعرف كيف إيصال الرزق للمرزوق على التفصيل والتعيين الذي يعلمه الحقّ من اسمه "اللطيف". فإن عُلم فمن حكم اسم آخر إلهيّ، لا من الاسم "اللطيف"، وليس إذ ذاك[4] بلطيفة، فلا بدّ من الجهل بالإيصال. ولهذا المعنى سمّيت حقيقة الإنسان لطيفة، لأنّها ظهرت بالنفخ عند تسوية البدن للتدبير من الروح المضاف إلى الله، في قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[5] وهو النفس الإلهيّ، وقد مضى بابُه. فهو سِرّ إلهيّ لطيف يُنسب إلى الله على الإجمال من غير تكييف. فلمّا ظهر عينُه بالنفخ عند التسوية، وكان ظهوره عن وجودٍ لا عن عدم، فما حدث إلّا إضافة التولية إليه بتدبير هذا البدن، مثل ظهور الحرف عن نفَس المتكلِّم، وأعطي، في هذا المركّب، الآلات الروحانيّة والحسّيّة لإدراك علوم لا يعرفها إلّا بوساطة[6] هذه الآلات، وهذا من كونه لطيفا أيضا، فإنّه في الإمكان العقليّ، فيما يظهر لبعض العقلاء من المتكلِّمين، أن يُعرف ذلك الأمر من غير

١ [الطلاق : ٣]
٢ ق: "عباده" وبيّنت في الهامش بقلم آخر: "عباد" مع حرف ظ
٣ ص ١٢
٤ ق: ذلك
٥ [الحجر : ٢٩]
٦ ص ١٢ب

وساطة هذه الآلات. وهذا ضعف في النظر، فإنّا ما نعني بالآلات إلّا المعاني القائمة بالمحلّ؛ فنحن نريد السمع والبصر والشمّ، لا الأذن والعين والأنف. وهو لا يدرِك المسموع إلّا من كونه صاحبَ سمع، لا صاحبَ أُذن. وكذلك لا يدرِك المبصَر إلّا من كونه صاحبَ بصر، لا صاحبَ حدقة وأجفان.

فإذَنْ إضافات هذه الآلات لا يصحّ ارتفاعها، وما بقي إلّا لماذا (=إلى ماذا) ترجع حقائقها: هل ترجع لأمور زائدة على عين اللطيفة؟ أو ليست ترجع إلّا إلى عين اللطيفة، وتختلف الأحكام فيها باختلاف المدرَكات، والعين واحدةٌ؟ وهو مذهب المحقّقين من أهل الكشف والنظر الصحيح العقليّ. فلمّا ظهر عينُ هذه اللطيفة، التي هي حقيقة الإنسان، كان هذا أيضا عينَ تدبيرها لهذا البدن من باب اللطائف. لأنّه لا يعرف كيف ارتباط الحياة لهذا البدن بوجود هذا الروح اللطيف، لمشاركة ما تقتضيه الطبيعة فيه[1] من وجود الحياة، التي هي الروح الحيوانيّ. فظهر نوع اشتراك. فلا يدري، على الحقيقة، هذه الحياة البدنيّة الحيوانيّة: هل هي لهذه اللطيفة الظاهرة عن النفخ الإلهيِّ المخاطَبة المكلَّفة، أو للطبيعة، أو للمجموع، إلّا أهلُ الكشف والوجود؛ فإنّهم عارفون بذلك ذوقا؛ إذ قد علموا أنّه ما في العالم إلّا حيٌّ ناطقٌ بتسبيح ربّه -تعالى- بلسانٍ فصيح يُنسب إليه بحسب ما تقتضيه حقيقته عند أهل الكشف. وأمّا ما عدا أهل الكشف فلا يعلمون ذلك أصلا؛ فهم أهل الجماد والنبات والحيوان، ولا يعلمون أنّ الكلّ حيٌّ ولكن لا يشعرون، كما لا يشعرون بحياة الشهداء المقتولين في سبيل الله.

قال -تعالى-: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾[2]. ثمّ إنّ تدبير هذه اللطيفة هذا البدنَ لبقاء الصحبة لِمَا اقتنته من المعارف والعلوم بصحبة هذا الهيكل، ولا سيما أهل الهياكل المنوّرة.

وهنا ينقسم أهلُ الله إلى قسمين: قسم يقول بالتجريد عند مفارقة هذا البدن؛ فإنّها

١ ص ١٣
٢ [البقرة: ١٥٤]

تكتسب من خلقها وعلومها ومعارفها أحوالا وهيئاتٍ[1] يعلمون بها في عالم التجريد من أخواتها، فتطلب درجة الكمال. وهذا الصنف، وإن كان من أهل الله، فليس من أهل الكشف؛ بل الفكر عليه غالب، والنظر العقليّ عليه حاكم.

والقسم الآخر من أهل الله، وهم أهل الحقّ، لا يبالون بالمفارقة متى كانت؛ لأنّهم في مزيد علم أبدا دائما، وأنّهم ملوكٌ، أهلُ تدبيرٍ لموادَّ طبيعيّة أو عنصريّة، دنيا وبرزخا وآخرة، وهم المؤمنون القائلون بحشر الأجساد. وهؤلاء لهم الكشف الصحيح. فإنّ اللطيفة الإلهيّة لم تظهر إلّا عن تدبير وتفصيل، وهيكل مدبَّر هو أصل وجودها مدبِّرة؛ فلا تنفكّ عن هذه الحقيقة. ومَن تحقَّق ما يرى نفسه عليه في حال النوم في الرؤيا يعرف ما قلناه؛ فإنّ الله ضرب ما يراه النائم في نومه مَثلا، وضرب اليقظة من ذلك النوم مثلا آخر للحشر، والأوّل ما يؤول إليه الميّت بعد مفارقة عالم الدنيا ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾[2].

فنحن في ارتقاء دائم، ومزيد علم دنيا، وبرزخا، وآخرة. والآلات مصاحبة لا تنفكّ في هذه المنازل والمواطن[3] والحالات عن هذه اللطيفة الإنسانيّة. ثمّ إنّ الشقاء لهذه اللطيفة أمر عارض يعرض لها، كما يعرض المرض في الدنيا لها، لفساد هذه الأخلاط بزيادة أو نقص، فإذا زِيدَ في الناقص أو نَقص من الزائد وحصل الاعتدال؛ زال المرض وظهرت الصحّة. كذلك ما يطرأ عليها في الآخرة من الشقاء، ثمّ المآل إلى السعادة؛ وهي استقامة النشأة في أيّ دار كان من جنّة أو نار؛ إذ قد ثبت أنّه لكلّ واحدة من الدارين مِلؤها. فالله يجعلنا ممن حُفِظَتْ عليه صحّة مزاج معارفه وعلومه. فهذا طرفٌ من حقيقة مسمّى اللطيفة الإنسانيّة. بل كلُّ موجود من الأجسام له لطيفة روحانيّة إلهيّة تنظر إليه من حيث صورته، لا بدّ من ذلك؛ وفساد الصورة والهيئة موتٌ حيث كان.

١ ص ١٣ب
٢ [الروم: ٦، ٧]
٣ ص ١٤

وأمّا اصطلاحهم في اللطيفة على المعنى الآخر، الذي هو: كلُّ إشارة تلوح في الفهم لا تسعها العبارة. فاعلم أنّ أهل الله قد جعلوا الإشارةَ نداءً على رأس البُعد، وبَوْحًا بعين العلّة. ولكن في التقسيم في الإشارات يظهر فُرقان، وذلك أنّ الإشارة، التي هي نِداء على رأس البُعد، فهو حملُ ما لا تبلغه العبارة. كما أنّ الإشارة للذي لا يبلغه الصوت، لِبُعد المسافة، وهو ذو بصر، فيشار إليه بما يراد منه؛ فيفهم. فهذا معنى قولهم: "نداء على رأس البُعد". فكلّ[1] ما لا تسعه عبارةٌ من العلوم فهو بمنزلة من لم يبلغه الصوت، فهو بعيد عن المشير، وليس ببعيد عمّا يراد منه. فإنّ الإشارة قد أَفهمَتْهُ ما يفهمه الكلام أو يبلغه الصوت. وقد علمتَ قطعا أنّ المشير إذا كان الحقُّ، فإنّه بعيد عن الحدّ الذي به يتميّز[2] العبد. فهذا بُعْدٌ[3] حقيقيّ لا بدّ منه، ولا يكون الأمر إلّا هكذا. فلا بدّ من الإشارة، وهي اللطيفة؛ فإنّه معنى لطيف لا يُشعر به.

ثمّ إنّه، وإن لم يكن بُعدٌ، فهو بَوْحٌ بعين العلّة. وذلك أنّ الأصمّ يكون قريبا من المتكلِّم، ولكنّ قُربه لا تقع به الفائدة، لأنّه لا يصل إليه الصوت لعلّة الصَّمم؛ فيشير إليه مع القُرب؛ كما «يقول الحقُّ على لسان عبده: سمع الله لمن حمده» فهذا غاية القُرب مع وجود العلّة وظهورها. وأكثر من هذا القُرب ما يكون. فإنّه هو مع قوله: «قسمتُ الصلاة بيني وبين عبدي نصفين» ففرّق وفصل. وأين هذا ممن جعل قوله قوله، وأنّه المتكلِّم والقائل لا هو؟ فهذا قرب معلول فهو قولهم: "وبَوْحٌ بعين العلّة". ولهذا سمّيت "لطيفة" لأنّها أَدرجت الربّ في العبد، فقال -تعالى-: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[4] وكان المتكلِّم محمدا[5] ﷺ بكلام الله، وقال -تعالى-: «كنت سمعَه وبصرَه ولسانَه» وهذا من ألطف ما يكون: ظهورُ ربٍّ في صورة خَلْق[6]، عن إعلام إلهيّ لا تُعرف له كيفيّة، ولا تنفكّ عنه بَينيّة، فـ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[7].

١ ص ١٤ب
٢ "الذي به يتميز" هناك خطان أفقيان فوق "الذي" و "يتميز"
٣ "فهذا بعد" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٤ [التوبة : ٦]
٥ ق، س: محمد
٦ ص ١٥
٧ [الشورى : ١١]

ثمّ إنّه من هذا الباب حنين الأمّهات إلى أولادها، وعطفها عليهم، والحنين إلى الأوطان، والشوق إلى الأُلّاف. وهي مناسبات في الجملة بين الأمرين، إذا أراد الشخص أن يعرف عِلَلها لم يقدر على ذلك، ولكن يقارِب، إلّا من حصل له التعريف الإلهيّ فذلك عالم بما هو الأمر عليه، تلقّاه من أصل الوجود، بل من عين الوجود؛ إذ الحقّ هو الوجود ليس إلّا.

الباب السادس عشر ومائتان
في معرفة الفتوح وأسراره

إنَّ الفُتُـوحَ هُـوَ الرَّاحـاتُ أَجْمَعُها ... وَهْوَ العَذَابُ فَلا تَفْرَحْ إذا وَرَدَا

حَتَّى تَرَى عَيْنَ ما يَأْتِي بِهِ، فَإذا ... رَأَيْتَـهُ، فاتَّخِـذْ مـا شِـئْتَهُ سَـنَدَا

الرِّيحُ بُشْرَى مِنَ الرَّحْمَنِ بَيْنَ يَدي ... ما شاءَ مِنْ رَحْمَةٍ فِيهَا إذا قصدَا

وقَـدْ تَكُـونُ عَـذَابًا مـا اسْـتُعِدَّ لَهُ ... كَـرِيحِ عـادٍ بِنَقْـلٍ ثابِـتٍ شُـهِدا

فـالمَكْرُ[1] مِنْـهُ خَفِـيٌّ فاسْـتَعِدَّ لَهُ ... عَسَى تَحُوزَ بِذَاكَ الفَوْزَ والرَّشَدَا

اعلم -أيّدنا الله وإيّاك بما أيّد به الخاصّة من عباده- أنّ الفتوح عند الطائفة على ثلاثة أنواع:

النوع الواحد (هو) فتوح العبارة في الظاهر. قالوا: وذلك سببُه إخلاصُ القصد. وهو صحيحٌ عندي، وقد ذُقته، وهو[2] قوله ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم»، ومنه إعجاز القرآن. وقد سألت في الواقعة عن هذه المسألة. فقيل لي: لا تخبر إلّا عن صدقٍ وأمرٍ واقع محقَّق، من غير زيادة حرف أو تزويرٍ في نفسك؛ فإذا كان كلامك بهذه الصفة، كان معجزًا.

وأمّا النوع الثاني من الفتوح؛ فهو فتوح الحلاوة في الباطن. قالت الطائفة: هو سبب جذب الحقّ بأعطافه.

وأمّا النوع الثالث؛ فهو فتوح المكاشفة بالحقّ. قالت الطائفة: هو سبب المعرفة بالحقّ. والجامعُ لذلك كلّه؛ أنّ كلَّ أمر جاءك من غير تعمُّل ولا استشرافٍ ولا طلبٍ فهو فتوحٌ، ظاهرا كان أو باطنا. وله علامة في الذائق الفتوحَ، وهي عدم الأخذ من فتوح الغير أو نتائجِ الفكر.

١ ص ١٥ب

٢ كتب فوقها بقلم آخر: "ومنه" وهو كذلك في س

ومن شرط الفتوح[1] أن لا يصحبه فكر، ولا يكون نتيجة فكر. وكان شيخنا أبو مدين يقول في الفتوح: أطعِموا ﴿لَحْمًا طَرِيًّا﴾ كما قال الله -تعالى- لا تطعمونا القديد. أي لا تنقلوا إلينا من الفتوح إلّا ما يُفتح به عليكم في قلوبكم، لا تنقلوا إلينا فتوحَ غيركم. يَرفع بهذا همّة أصحابه لطلب الأخذ من الله -تعالى-.

فاعلموا -يا إخواننا- أنّ مقام الفتوح يحتاج إلى ميزان دقيق؛ وهو مقام فيه مكرٌ خفيّ واستدراج. فإنّ الله قد ذكر الفتح بالبركات من السماء والأرض، وذكر الفتح بالعذاب. هذا حتى لا يفرح العاقل بالفتح عند فتح الباب، حتى يرى ما يفتح له. قال بعضهم عند الموت: هذا باب كنت أقرعه منذ كذا وكذا سنة، هو ذا يُفتح لي، ولا أدري بماذا. قالت عاد: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا﴾ حجبتهم العادة. قيل لهم: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2].

فَلا تَغْتَرَّ بِالفَتْحِ ... إذا لَمْ تَدْرِ ما ثَمَّةْ[3]

﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[4].

ولمّا كان الفتح الإلهيّ على نوعين في العالَم: فتح عن قرع، وفتح ابتداء لا عن قرع. فأمّا فتح القرع فيعلم أهل الله بماذا يفتح؛ فإنّ القرع هو دليلهم على ما يُفتح به. وليس مطلوب القوم بالفتوح هذا النوع؛ وإنما مطلوبهم بالفتوح ما[5] يكون ابتداء من غير تعمُّل لذلك، وإن كان يطلبه العمل من العبد، الذي هو عليه بحكم التضمُّن، ولكن ما يخطر للعبد العامل ذلك جملة واحدة؛ فيكون الفتح في حقّه إذا ورد ابتداء.

وإذا ورد الفتح على اختلاف ضروبه، كما قرّرناه، تعيّن على هذا العبد إقامةُ الوزن بالقسط، كما أمره الله في قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾[6] فيقيمُ الوزنَ، هذا العبدُ، بين حاله

١ ص ١٦

٢ [الأحقاف : ٢٤]

٣ ذكر في الهامش بقلم الأصل: "بيت غير مقصود"

٤ [طه : ١١٤]

٥ ص ١٦ب

٦ [الرحمن : ٩]

الذي هو عليه وبين الفتح. فإن كان الفتح مناسبا للحال فهو نتيجة حاله. فيقيم عند ذلك وزنا آخر، وهو أن ينظر في مقدار الفتح، وقوّة الحال. فإن ساواه فهو نتيجته، بلا شكّ. فليحذر هذا العبد مكر الله في هذا الفتح؛ فإنّه نتيجةٌ في غير موطنها، فربما عجّلت له أُعطِيّته، وانقلب إلى الدار الآخرة صفر اليدين. فإن كان الفتح مما يعطي أدبا وترقّيا، فليس بمكر، بل هو عناية من الله -تعالى- بهذا العبد، حيث زاده فتحا يؤدّيه إلى زيادة خير عند الله -تعالى-.

وإن أقام الوزن بين مقدار الفتح وقوّة الحال، ورأى الفتح فوق الحال؛ فيُنزِل منه مقدار قوّة الحال، وما زاد فذلك هو الفتوح الذي ذكَرتْه الطائفة. هذا أصلٌ ينبغي أن يُعلم ويُتحقّق، وله شواهد يعلمها الذائق له، وإن لم يدخل الفتح في ميزان الحال جملة[1] واحدة، وبقي حاله موفورا عليه، وكان ذلك الفتح هو الفتح المطلوب عند القوم.

وبعد أن تقرّر هذا فلنذكر كلّ نوع من أنواع الفتوح:

(فتوح العبارة في الظاهر):

أمّا الفتوح في العبارة فإنّه لا يكون إلّا للمحمّديّ الكامل من الرجال، ولو كان وارثا لأيّ نبيّ كان. وأقوى مقام صاحب هذا الفتح: الصدق في جميع أقواله، وحركاته، وسكونه؛ إلى أن يبلغ به الصدق، أن يعرف صاحبه وجليسه ما في باطنه من حركة ظاهره. لا يمكن لصاحب هذا الفتح أن يصوّر كلاما في نفسه ويرتّبه بفكره ثمّ ينطق به بعد ذلك، بل زمان نطقه زمان تصوُّره لذلك اللفظ، الذي يعبّر به عمّا في نفسه، زمان قيام ذلك المعنى في نفسه وصورته. وليس لغير صاحب هذا الفتح هذا الوصف.

ويكون التنزُّل على صاحب هذا الفتح من المرتبة التي نزل فيها القرآن خاصّة، من كونه قرآنا لا من كونه فرقانا ولا من كونه كلام الله.

فإنّ كلام الله لا يزال ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة؛ فينظر الوليّ ما تُلي عليه، مثل ما

١ ص ١٧

ينظر النبيّ فيما أُنزل عليه. فيعلم ما أُريد به في تلك التلاوة، كما يعلم النبيّ ما أُنزل عليه؛ فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر. هكذا هو الشأن. ولهذا التنزّل في قلب الوليّ حلاوة نذكرها في[1] النوع الثاني من الفتح. فلا تقع التلاوة لصاحب هذا الفتح إلّا من كون المتلوّ قرآنا لا غير. فيفتح الله له في العبارة؛ فيُعرب بقلمه أو بلفظه عمّا في نفسه، بحيث أن يوضّح المقصود عند السامع، إذا كان السامع ممن ألقى السمع وهو شهيد.

ومن علامة صاحب هذا الفتح عند نفسه استصحاب الخشوع له، وتوالي الاقشعرار عليه في جسده، بحيث أن يحسّ بأجزائه قد تفرّقت. فإن لم يجد ذلك في نفسه، فيعلم أنّه ليس ذلك الرجل المطلوب، ولا هو صاحب هذا الفتح.

وهذا فتحٌ ما رأيت له في عمري، فيمن لقيته من رجال الله، أثرا في أحد. وقد يكون في الزمان رجالٌ لهم هذا الفتح ولَمْ أَلْقَهُم. غير أنّي منهم، بلا شكٍّ عندي ولا ريب، فللّه الحمد على ذلك. وسيرِد في فصل المنازل، في منزل القرآن، فُرقان ما بين أسمائه. فإنّه القرآن، والفُرقان، والنور، والهدى، وغير ذلك من الأسماء الموضوعة له.

ومهما تصوّر المتكلِّم المعبّر في نفسه، ما يتكلّم به قبل العبارة، ويرتّب التعبير عن الأمر في نفسه، ويحسّنه ويُنَمِّقه، بحيث أن يحسن عند كلّ من يسمع تلك العبارة، فليس هو بصاحب فتح. فإنّه من شأن الفتوح أن يفجأ، ويأتي بغتة من غير شعور. هكذا كلّ فتوح يكون في هذا الطريق.

ثمّ إنّه من حقيقة صاحب[2] هذا الفتح شهود ما يعبِّر عنه عندما يعبِّر عنه، وشهود من يسمع يسمع منه، وبماذا يسمع منه. فيعطيه من العبارة ما يليق بذلك السمع الخاص. فإن لم يكن بهذا الوصف فليس هو بصاحب فتح في العبارة. وهذا معنى قولنا: إنّه سبب إخلاص القصد.

١ ص ١٧ب
٢ ص ١٨

* * *

(فتح الحلاوة في الباطن):

وأمّا[1] النوع الثاني من الفتوح؛ الذي هو فتح الحلاوة في الباطن، وهو سبب جذب الحقّ بأعطافه. فهذه الحلاوة وإن كانت معنويّة، فإنّ أثرها عند صاحبها يُحِسّ به كما يُحِسّ ببرد الماء البارد. وصورة الإحساس بها كصورة الإحساس بكلّ محسوس. وطريقها في الحسّ، من الدماغ يَنزل، إلى محلّ الطعم، فيجدها ذوقا. فيجد عند حصول هذا الذوق استرخاء في الأعضاء والمفاصل، وخدرا في الجوارح لقوّة اللذّة، واستفراغا لطاقته.

ومن أصحاب هذا الفتح مَن تدوم معه هذه الحلاوة ساعة، ويوما، وأكثر من ذلك. ليس لبقائها زمان مخصوص، فإنّه اختلف علينا بقاؤها. فوقتا نزلت علينا في قضيّة فدامت معنا ساعة ثمّ ارتفعت، ثمّ نزلت في واقعة أخرى فدامت أيّاما ليلا ونهارا، وحينئذ ارتفعت. فإذا ارتفعت زال ذلك الخدر من الجوارح.

وهذه الحلاوة[2] لا يمكن أن تشبهها لذّة من اللذّات المحسوسة، لأنّها غريبة. لكونها معنويّة في غير مادة محسوسة. فما تشبه حلاوة العسل، ولا حلاوة الجماع، ولا حلاوة شيء محسوس. كما أنّها أيضا لا تشبه حلاوة حصول العلوم المعشوقة للطالب، بل هي أعلى وأجلّ. وأثرها في الحسّ أعظم من أثر الحلاوة المركّبة في المواد المحسوسة كحلاوة كلّ حلو. وتميّزها عن لذّات المعاني إنما هو بما لها من الأثر في الحسّ، فافهم ذلك.

ولمّا سمّاني الحقُّ عبدا بأسمائه، وفتح لي في هذه الحلاوة؛ ما رأيت أشدّ أثرا منها في الاسم "العزيز" فلمّا ناداني بـ"يا عبد العزيز" ومعنى ذلك أن يقام الإنسان عبدا في كلّ اسم إلهيّ، ليحصل الفُرقان بين الحقائق، لتحصيل العلوم الإلهيّة. وجدت لهذا النداء من الحلاوة ما لم أجد لغيره من الأسماء، ونظرت في سبب ذلك، فوجدت أنّ مقام العزّة يقتضي أن يكون الأمر

١ ق: "وهذا" والترجيح من س
٢ ص ١٨ب

كذلك. وهذه الحلاوة، وإن تميّزت عن حلاوة المحسوسات والمعاني، فهي متنوّعة في نفسها. فحلاوةُ أمر مّا منها خلاف حلاوة أمر آخر، يجد الذائق الفرق بينهما، كحلاوة السكّر يجد الإنسان الفرق بينها وبين حلاوة العسل، وإن اشتركا في الحلاوة. وكذلك الأمر[1] هنا. ولا تحصل هذه الحلاوة لأحد من أهل الله، إلّا بالعطف الإلهيّ. فإذا ورد العطفُ الإلهيّ على العبد، رزقه الله وجدان هذه الحلاوة في باطنه، فيجذبه إليه -تعالى-. لأنّ النفس مجبولة على الميل إلى كلّ ما تستلذّه.

ومِن أشدّ حلاوة من هذا الفتح مَرَّ عليّ في هذا الزمان لمّا تلي عليّ: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[2] فلم أجد لذّة أعظم من لذّة ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[3]. فهذه أعظم بشرى وردت عليّ. ثمّ إنّه تليت عليّ مرّتين في زمانين متباينين، فزادني إعجابا بها، تكرار التلاوة عليّ بها. وتكرار التلاوة فينا مثل تكرار نزول الآية أو السورة على الرسول مرّتين، كما جاء في نزول سورة "والمرسلات" وغيرها، أنّها نزلت مرّتين.

فإذا عطف الحقّ على عبده بهذه الحلاوة، فجذبه إليه بها، ليمنحه علما لم يكن عنده. فإن لم يجد علما فليس بجذبٍ، ولا تلك حلاوة فتح. فذلك من علامات فتح الحلاوة. وإنما يفعل الحقُّ ذلك لتكون حركة العبد معلولة، لأنّه معلول في الأصل، وذلك لإقامة حجّة الله عليه. فإنّ العبد يزهو بالقوّة الإلهيّة التي عنده. فربما يرى أنّ له تنزيها بانجذابه إلى الحقّ دون غيره من العبيد، ويزعم أنّ ذلك إيثار[4] منه لجناب الحقّ. فجعل[5] الله انجذابه عن حلاوة. فإن زها، كما قلنا، قامت الحجّة علينا بأنّه ما أخذ به إلى الحقّ إيثارُ جناب الحقّ، بل وجدانُ الحلاوة والالتذاذ، فلنفسه سعى. ولله المنّة وحده، لا منّة لأحد على الله تعالى، وله الحجّة البالغة لا حجّة لأحد على الله. وكلّ من قال بغير هذا من أهل الله، فإنما قالها شطحا لا حقيقة؛ لغلبة الحال عليه.

١ ص ١٩
٢ [القلم : ١]
٣ [القلم : ٤]
٤ ق: إيثارا
٥ ص ١٩ب

فهو لسان حال لا لسانه، فإذا أفاق ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾[1].

فإن قلتَ: فما معنى الجذب هنا مع كونه معه؟ قلنا: ليس أحدٌ مع الحقّ من حيث ما هو الحقّ لنفسه، وإنما هم مع الحقّ من حيث ما أقامه الحقُّ فيه. فيكون من الحقِّ الجذبُ بهذه الحلاوة، من الحال التي أقامه الحقّ فيها، لحال آخر يفيده فيه علما لم يكن عنده ذوقا. هكذا على الدوام إلى أبدٍ لا نهاية له. وسمّاه جذبا؛ لأنّ العبد لا بدّ أن يتعشّق بحاله ويألفه، فلا ينجذب عنه إلّا بما هو أعجب إليه منه. فلهذا فتح له في الحلاوة لِتُخَلِّصَهُ[2] مما وقف معه.

فإذا انجذب إلى الحقّ، صحبه حاله الذي كان عليه أيضا؛ لأنّه لا يفارقه، إذ المعلوم لا يُجهل، فبقي حكم الجذب، إنما متعلّقه أن لا يتركه يقف مع حاله فيقتصر عليه[3]، فيحدث له التشوّف إلى تحصيل أمر آخر ليس عنده، مع صحبته لما كان عليه من الحال، فاعلم ذلك.

وليس كلُّ أهل الله على هذا القدم الذي ذكرناه، وإنما هذا الذي ذكرناه حال الأكابر منهم. فإنّ جماعة من أهل الله يشغلهم ما رجعوا إليه عمّا كانوا عليه، فإنّ الله قد رفع بعضهم على بعض، وفضّل كلّ صنف بعضه على بعض، فقال: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[4] ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾[5].

واعلم أنّ أصل وجدان هذه الحلاوة فينا من الجناب الإلهي؛ من الحلاوة الإلهيّة التي يتضمّنها صريح قوله ﷺ: «للهُ أفرحُ بتوبة عبده» الحديث، فمن هناك نشأت هذه الحلاوة في باطن أهل الله. فإن فهمتَ فقد رميتُ بك على الطريق، ولا يعرف هذا إلّا العارفون بالله المنعوتِ في الشرع لا المدلول عليه بالعقل. وهكذا جميع ما يأتي من مثل هذا الباب. وليس للضحك الإلهيّ ولا التبشبش مدخلٌ في هذه الحلاوة، بل ذلك للفرح، فلا تخلط ولا تقِسْ.

١ [الأعراف : ١٤٣]
٢ رسمها في ق يقترب من: "لتخلصنه"
٣ ص ٢٠
٤ [البقرة : ٢٥٣]
٥ [الإسراء : ٥٥]

فإنّ طريق الله لا يُدرك بالقياس.

فما كلُّ أمر يشبه أمرا له حكم ذلك المشبه. ليس الأمر كذلك، وإنما له منه حكم مّا وقع الشبَه به، كالحِمِّصة تشبه اللؤلؤة في الاستدارة، وما[1] لكلّ واحدة منهما حكم الأخرى. كما تختلف العِلل أيضا مع أحديّة المعلول، إذا كان المعلول محمولا، كالاستدارة التي وقع التمثيل بها. وهي أمر محمول في المستدير، كان المستدير ما كان. فَعِلّةُ استدارة الفلَك ليست علّة استدارة اللؤلؤة. فاختلفت العلل لاختلاف محالِّ المعلول، والمعلول الاستدارة. فاحذر من القياس في العلم الإلهيّ. بل إن تحقّقتَ الأمور لم يصحّ وجود القياس أصلا، وإنما هو من الأمور التي غلط فيها[2] أهل النظر، في أن حملوا حكم المقيس عليه على المقيس. فهذا قد بيّنّا في هذا النوع من الفتح قدر ما تقع به الكفاية لمن أراد تحصيله ذوقا من نفسه، فإذا ذاقه عَلِم ما يحتمله من البسط.

* * *

(فتوح المكاشفة)

وأمّا النوع الثالث من الفتوح؛ وهو فتوح المكاشفة، الذي هو سبب معرفة الحقّ: اعلم أوّلا أنّ الحقّ أَجَلُّ وأعلى من أن يُعرف في نفسه، لكن يُعرف في الأشياء. فالمكاشفة سببُ معرفة الحقّ في الأشياء، والأشياءُ على الحقّ كالستور. فإذا رُفِعَتْ وقع الكشف لما وراءها؛ فكانت المكاشفة.

فيرى المكاشفُ الحقَّ في الأشياء كشفا، كما يرى النبيّ ﷺ مَن وراءه مِن خلف ظهره، فارتفع في حقّه الستر[3]، وانفتح الباب مع ثبوت الظهر والخلْف، فقال: «إنّي أراكم من خلف ظهري». وقد ذُقنا هذا المقام لله الحمد.

فلا يُعرف الحقّ في الأشياء إلّا مع ظهور الأشياء، وارتفاع حكمِها. فأعينُ العامّة لا تقع إلّا

١ ص ٢٠ب
٢ ق: "فيه" والترجيح من هـ، س
٣ ص ٢١

على حكم الأشياء. والذين لهم فتوح المكاشفة لا تقع أعينهم في الأشياء إلّا على الحقّ: فمنهم من يرى الحقَّ في الأشياء، ومنهم من يرى الأشياء والحقُّ فيها، وبينهما فُرقان. فإنّ الأوّل ما تقع عينه عند الفتح إلّا على الحقّ، فيراه في الأشياء. والثاني تقع عينه على الأشياء فيرى الحقَّ فيها لوجود الفتح.

وأصل ظهور هذا الفتح من الجناب الإلهيّ حالة قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ﴾[1] فيرفعُ الابتلاءُ حجابَ الدّعوى الذي كان يدّعيه الكونُ، فيكون الكشفُ؛ وهو التعلّق الخاص من العلم الإلهيّ بما وقع الأمر عليه؛ فعلم صدق دعوى الكون من كذبه.

فمن هذه الصفة الإلهيّة ظهر فتح المكاشفة؛ إذ لا يظهر في الوجود حكم إلّا وله أصل في الجناب الإلهيّ إليه استنادُه. ولا يصحّ أن يكون الأمر إلّا هكذا. فإنّه قد ذكرنا، في غير ما موضع، أنّ علم الله بالأشياء مِن عِلمه بنفسه، فخرج العالم على صورته، فلا يَشذُّ عنه حكم أصلا. فهو -سبحانه- ربّ كلّ شيء ومليكه. فالأشياء مرتبطة[2] به في كلّ حال، وما هو في كلّ حال مرتبط بالأشياء.

ولهذا غلط مَن غلط من أصحابنا، ومن بعض النظّار، في أنّهم عرفوا الله ثمّ عرفوا الأشياء. فهم عرفوا الله من حيث أنّه واجب الوجود لذاته، وأنّه لا يصحّ أن يكون ثمّ واجبا الوجود لذاته؛ فصحّت أحديّة واجب الوجود. هذا كلّه صحيح لا نزاع فيه عند المنصف. ولكن ليس المقصود إلّا عِلم[3] كونه ربّا لهذا العالَم. هذا لا يعرفه، ما لم تتقدّم له معرفته بالعالَم. هذا يعطيه علم الكمّل من رجال الله من أهل الحقّ. ولهذا قال ﷺ: «مَن عَرَف نفسَه عَرَف ربَّه» ما قال: "مَن عرف ربّه عرف نفسه".

لأنّه من حيث نفسه (هو) واجب الوجود، وله الغنى المطلق. فلا التفات للغنيّ المطلَق إلى

١ [محمد : ٣١]
٢ ص ٢١ب
٣ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب

غير ذاته، إذ لو التفت لم يصحّ ما قرّره، فلا يعلم أنّه بإله للعالَم. فإذا أراد أن يعلم أنّه إله العالَم، نظر في العالَم، فرأى فيه حقيقة الافتقار بإمكانه إلى المرجّح، فلم يجد إلّا هذا الواجب الوجود لذاته، الذي أثبته بدليله، قبل أن ينظر في هذه المسألة الأخرى، فأضافه إليه، فقال: هذا الواجب هو ربُّ هذا العالَم. وبغير هذا الطريق في النظر، فلا يعرف أنّه إله العالَم.

ثمّ إنّ أهل النظر انحجبوا عمّا ثبت في نفوسهم من افتقارهم، حين صرفوا النظر إلى معرفة واجب الوجود لذاته[1]. فإنّ ما ثبت عندهم بالدليل، أظهر لهم إمكانَهم وافتقارَهم، من حيث لا يشعرون، أنّ ذلك الواجب الوجود هو إلَهُهُم، فقالوا: عِلمنا بالله متقدّم على علمنا بالعالَم، وصدقوا. لأنّهم ما قالوا: عِلْمُنا بإلهنا، أنّه إلهُنا، متقدّمٌ على عِلْمنا بنا. فلم يشعروا بما وقعوا فيه من الغلط، وعلِمتْ بذلك الأنبياء، فجعلت العالَم دليلا عليه.

وأعظم فتح المكاشفة في مثل هذه المسألة، أن يَرى الحقّ، فيكون عينُ رؤيته إيّاه عينَ رؤيته العالَم، للارتباط المحقّق. فيكشف العالم من رؤيته الله -تعالى-. ولكنّ هذه الدقيقة ليست لأهل النظر؛ لأنّ النظر ليس في قوّته ذلك، وإنّما هو من خصائص الكشف. هذا أبلغ ما يمكن أن تُحَقَّق به هذه المسألة مِن تقدُّم العلم بالله، مِن كونه إلها للعالَم، على العلم بالعالَم. فهذا لا يُعرف إلّا من فتوح المكاشفة. وما رأيت أحدا من المتقدّمين من أهل الله -تعالى- نبّه في هذا الفتوح الكشفي على هذه المسألة على التعيين. فأحْمُدُ الله -تعالى- حيث أجرى على لساني الإبانة عن هذه المسألة، فإنّه ما كان في نفسي أن أشير إليها، فأحرى أن أصرّح بها. وإنما الغيرة غلبتْ عليّ، والحرص على نصح العباد الذين أمرني الحقُّ بنصحهم على التخصيص أدّاني إلى شرح هذا القدر في فتوح المكاشفة ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ[2] يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

١ ص ٢٢
٢ ص ٢٢ب
٣ [الأحزاب : ٤]

الباب السابع عشر ومائتان
في معرفة الرسم والوسم وأسرارهما

الرَّسْمُ ما أَعْطَيْتَهُ مِنْ أَثَرْ ... والوَسْمُ ما دَلَّ عَلَيْهِ الخَبَرْ
إنَّ دِيَارًا قَدْ عَفَا رَسْمُهَا ... ما فِيْهَا لِلعاقِلِ مِنْ مُعْتَبَرْ
والوَسْمُ لِلتَّمْيِيزِ إنْ كُنْتَ ذَا ... مَعْرِفَةٍ وَصَحَّ مِنْكَ النَّظَرْ
وَعَنْهُمَا أَخْبَرَنا قَوْلُهُ ... سِيمَاهُمُ فِي وَجْهِهِمْ مِنْ أَثَرْ
فِي أَزَلٍ كانَ لَهُمْ كُلّ ما ... أَظْهَرَهُ رَبُّ القَضَا والقَدَرْ
فَسَلِّمِ الأَمْرَ إِلَى عِلْمِهِ ... وَكُنْ بِهِ فِي حِزْبِ مَنْ قَدْ شَكَرْ
فإنّهُ أَوْلَى بِنَا لا تَكُنْ ... فِي حِزْبِ مَنْ يَجْحَدُ أَوْ مَنْ كَفَرْ

اعلم[1] أنّ الوسم والرسم، عند الطائفة، نعتان يجريان في الأبد بما جَرَيا في الأزل. يريدون بما سبق في علم الله، لا أنّهما جريا في الأزل، وسيتبيّن تحقيق الإشارة إليهما. فالوسم -بالواو- من السِّمة، وهي العلامة الإلهيّة على العبد، أو في العبد تكون دلالة على أنّه من أهل الوصول والتحقّق. وأمّا الرسم -بالراء- فهو أثرُ الحقّ على العبد، الظاهر عليه عند رجوعه من حالٍ مّا قد ادّعاه أو مقامٍ؛ فيصدّقه هذا الأثر الظاهر عليه في دعواه.

فاعلموا -أيّدنا الله وإيّاكم بروح منه- أنّ الوسم فينا كالأسماءِ لله، دلالاتٌ عليه ليُعْرَف بها. فلمّا كثرت المعاني وتعدّدت نِسَبُها، جعل للذات المنسوبة إليها هذه المعاني أسماءً، بإزاء كلّ معنى اسما يدلّ عليه ويُعرف به، لتحصيل الفوائد، من العلماء بذلك، المتعلّقة بها. فجعل الله لكلّ حال ومقام علامةً تسمّى: "وَسْمًا" تدلّ على ذلك المقام أو الحال، دلالةً ترفع الإبهام، والإجمال، والاشتراك. وتكون تلك الدلالة نعتًا لذلك المعنى الذي له الحكم من هذه الذات؛ فلا يزال يجري

١ ص ٢٣

في الأبد، أي يظهر دائمًا، كما لم يزل في الأزل.

وهنا نكتة بديعة؛ وذلك أنّا قد قدّمنا أنّ العالَم على صورة الحقّ، ومِن عِلْمِه بنفسه تَعَلُّق العلم بالعالَم؛ فكان العالَم مشهودا للحقّ أزلا، وإن[1] لم يكن موجودا. والوَسْمُ من جملة العالَم، على حكمه ومرتبته؛ فهو مشهود له أزلا، يجري بحسب ما هو عليه في الأبد. هذا هو تحقيق شأنه. وكذلك الرَّسْمُ. فجميع ما هو العالَم عليه في الأبد، إنما هو على صورة ما ظهر به في الأزل؛ إذ لا يختلف شهود الحقّ فيه، وقد كان مشهودا له في الأزل حيث لم يكن موجودا عينيًا. فقد شاهد هذا الرسمَ والوسمَ أزلا، يجريان في العالَم كما هما في الأبد عليه. فافهم ذلك.

وليس الوسمُ ولا الرسمُ بجعل جاعل في الأصل، بل ظهرا[2] هنا في الأبد بجعل جاعل، وهو الله -تعالى-. ولا بدّ لكلّ حالٍ ومشهدٍ ومقامٍ من أثر فيمن قام به؛ ذلك الأثر هو الرسم. فالأثر من حيث ظهوره في المؤثَّر فيه -بفتح الثاء- يسمّى: رَسْمًا. وهو بعينه، من حيث أنّه دلالة على صدق صاحب ذلك الحال أو المشهد أو المقام أو ما كان، يسمّى: وَسْمًا. فعينُ مسمّى الوسم هو عينُ مسمّى الرسم، ويختلفان من حيث الحكم. فالوسم عين الرسم من وجهٍ، وليس هو عينه من وجهٍ إذا اعتبرتَ الحكم.

فالرسم في الجناب الإلهيّ، الذي صدر عنه هذا الرسم في الكون، هو كون الحقّ يظهر فيه أثر الإجابة[3] عند سؤال السائلين؛ إذ لا يكون مجيبا إلّا عن سؤال. فلمّا أوجب السؤالُ الإجابةَ؛ كانت الإجابة أثرا في المجيب؛ فهذا هو الرسم الإلهيّ. ودليلنا عليه: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي﴾[4]. ولمّا كان الأمر، في نفسه، بهذه المثابة في الجناب الإلهيّ، ظهر في العالَم الأثر أيضا؛ إذ لو لم يكن كذلك لظهر في العالم أمرٌ لا مستند له في[5] الجناب الإلهيّ، فيناط به الجهل به؛ إذ قد تقرّر أنّ علمه بالعالَم عِلْمُه بنفسه؛ فلهذه الحقيقة

١ ص ٢٣ب
٢ ق: ظهر
٣ ص ٢٤
٤ [البقرة: ١٨٦]
٥ مضافة بين السطرين

الإلهيّة استناد الرسم والوسم. وقد يكون قول الطائفة في الوسم والرسم بما جريا في الأزل، حكمها في الجناب الإلهيّ إذ كان العالم ظاهرا بصورة حقّ. ولا يحتمل البسط، في هذا الباب، أكثر من هذا. وأمّا التفصيل فيه فيطول بطول العالَم، والعالم لا يتناهى الأثر فيه ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

١ [الأحزاب : ٤]

الباب الثامن عشر ومائتان
في معرفة القبض وأسراره على الاختصار والإجمال

لِلْقَبْضِ[1] أَسْبابٌ ولكِنَّهَا   تُعْلَمُ أَوْقاتًا وَقَدْ تُجْهَلُ

فَكُلُّ ما تُعْلَمُ أَسْبابُهُ   فَحُكْمُهُ السَّبَبُ الأَوَّلُ[2]

وَكُلُّ ما تُجْهَلُ أَسْبابُهُ   فَلا تَقُلْ أَدْنَى وَلَا أَفْضَلُ

فأَفْضَلُ القَبْضِ إِلَيْهِ الذِي   يَعْرِفُهُ الأَمْثَلُ فالأَمْثَلُ

كَقَبْضِهِ الظِّلَّ إِلَيْهِ وَذَا   عَلَيهِ أَهْلُ اللهِ قَدْ عَوَّلُوا

اعلم أنّ الطائفة قالت في القبض: إنّه عبارة عن حال الخوف في الوقت. فإنّ الأسفَ في الماضي، والخوف والحذر في المستقبل، والقبض للمعنى الحاصل في الوقت. وبعضهم نزع في القبض إلى نتائجه فقال: القبض واردٌ يَرِد على القلب يوجب إشارةً إلى عتاب أو زجر باستحقاق تأديب. وقال بعضهم: القبض حالٌ ينتجه الخوف، وقد يكون الخوفُ مشعورا[3] به، وقد لا يكون.

فاعلموا -أيّدكم الله- أنّ القبض في الجناب الإلهيّ، الذي عنه صدر القبض في الكون، هو ما اتّصف به الحقُّ -سبحانه- من صفات المخلوقين، ولا سيما في قوله: «ووسعني قلب عبدي»، ثمّ تجلّيه لكلِّ معتقِد فيه في صورة اعتقاده فيه، فصار الحقّ كأنّه محصور مقبوض عليه بالاعتقادات، وهي العلامة التي بين الله وبين عامّة عباده. ولو لم يكن كذلك لم يكن إلها.

وهو إلهُ العالَم بلا شكّ؛ فلا بدّ من اتّصافه بهذه السَّعَة؛ والعالَم متباين الاستعداد؛ ولا بدّ له من الاستناد؛ فلا يزال يعبد كلُّ جزء من العالَم اللهَ من حيث استعدادِه؛ فلا بدّ أن يتجلّى له الحقّ بحسب استعداده للقبول. فما من شيء إلّا وهو يسبّح بحمده، فقد قَبض بكلتا يديه

١ ص ٢٤ب
٢ "السبب الأول" من س، وفي ق: "للسببِ الأوّلِ"
٣ ص ٢٥

على ما اعتقده ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[١]. فلو كان تسبيحُهم راجعا إلى أمر واحد، لم يجهل أحدٌ تسبيحَ غيره، وقد قال الله: إنّ تسبيح الأشياء لا يُفقه؛ فدلّ على أنّ كلّ شيء يُسَبِّح إلهه بما تقرّر عنده منه، مما ليس عند الآخر.

ولمّا كان في قضيّة العقل أنّ الله ﷻ لا يكون محصورا، وفي قضيّة الوقوع وجود الحصر، وصف نفسَه في آخر الآية أنّه "حليم" فلم يؤاخذ، مع القدرة، مَن زعم أنّ الحقّ على[٢] وَصْفِ كذا خاصة وما هو على وصف كذا، ووصف نفسه في آخر هذه الآية بأنّه "غفور" لما ستر به قلوبهم عن العلم به. إلّا من شاء من عباده؛ فإنّه أعطاه العلم به على الإجمال وقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٣] لأنّه عينُ كلّ شيء، بدليل العلامة التي ثبتت عنه. والشيء لا يكون مِثلا لِعَينه.

لِأَنَّهُ عَيْنُ كُلِّ شَيْءٍ   فِي كُلِّ ظِـــلٍّ وَكُلِّ فَيْءٍ[٤]

وكلّ طائفة، سِوَى أهل الله، قد نزّهته أن يكون كذا. ولهذا أخبر عنهم فقال: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ﴾[٥] أي ينزّه ﴿بِحَمْدِهِ﴾ أي بالثناء عليه. والتنزيه (هو) البُعد. وما ذكر الله أنّه أمرَهم بتسبيحه؛ بل أخبر أنّهم يسبّحون بحمده. فاجعل بالك لقول الله في تلاوتك، لما يقوله ربّك عن نفسه، وما يقوله العالم عنه؛ وفرّق، ولا تحتجّ فيه إلّا بما قاله عن نفسه لا بما يحكيه من قول العالَم فيه؛ تكن[٦] من أهل القرآن الذين هم أهل الله وخاصّته.

وحقيقة حال القبض الإلهيّ في إخباره -تعالى- عن نفسه: «ما تردّدتُ في شيء أنا فاعله تردّدي في قبض عبدي المؤمن[٧] يكره الموت وأنا أكره مساءته، ولا بدّ له من لقائي» فوصف نفسه بالكراهة، وكلُّ كاره فحالُه القبض. فافهم ما نبّهتُك عليه، تعثر على الحقّ.

وقد حصل في هذا الخبر أمران موجبان للقبض؛ وهما التردّد، والكراهة والغضب المنسوب

١ [الإسراء : ٤٤]
٢ ص ٢٥ب
٣ [الشورى : ١١]
٤ هذا البيت ثابت في الهامش بقلم الأصل
٥ [الإسراء : ٤٤]
٦ ق: في الأصل: "تعالى" وعليها إشارة مسح وصححت فوقها بين السطرين
٧ ثابتة بين السطرين بقلم آخر

إليه؛ والغضب[١] حكم قبض بلا شكّ. ولكن لمّا كان الجناب الإلهيّ، في العامّة، يضيق المجال فيه الذي وسّعه الشارع، لم نقدر على إيضاح الأمر، على ما هو عليه ذلك الجناب الإلهيّ؛ إذ له الاتّساع الذي لا ينبغي إلّا له. ومن أسمائه "الواسع" وهو من أعظم الأسماء إحاطة، وهو الاسم الذي يتضمّن الأسماء الإلهيّة التي تطلبها الأكوان كلّها لاتّساعه، وهي أكثر من أن تُحصى-كثرة، وأعيانها معلومة عند أهل[٢] الله -تعالى- في قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾[٣] فمن كَحَّل عينَ بصيرته بكحل الكشف علِم ما قلناه.

وكلّ أثرٍ وخبرٍ ورد فيه القهر الإلهيّ فإنّه من باب القبض الإلهيّ، ومن هناك ظهر القبض فينا. فمَن وفّى مقام القبض حالا وذوقا كان قبضه إلهيّا بلا شكّ.

وأمّا القبض الذي هو عن حال الخوف، كما يراه بعضهم، فذلك قبضٌ خاصّ يتعلّق بالنفس، وسواء خاف صاحبُه على نفسه أو على غيره. فإن كان خوفُه على غيره صحبه الإشفاق؛ إذ كان آمِنًا على نفسه، وكخوف الأنبياء على أممهم يوم القيامة؛ فهم وأمثالهم ممن يحزنهم الفزع الأكبر من أجل أُممهم، وهم ممن ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ﴾[٤] من أجل أنفسهم.

والقبضُ حالُ خوفٍ أبدا، إلّا القبض المجهول سببه، فإنّه أيضا مجهول الخوف. فإذا[٥] ورد القبض المجهول على قلب العارف، سكن تحته ولم يتحرّك رأسا، حتى ينقدح له السبب؛ فيعمل عند ذلك بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك السبب من الأثر فيه في أيّ جانب ظهر، مِن حقٍّ وخلقٍ. وهو من المقامات المستصحبة إلى أوّل قدم يلقيه في الجنّة، فيرتفع عنه ولا يتّصف به أبدا، كما يرتفع بعض حكم[٦] الأسماء الإلهيّة الموجودة هنا وفي الآخرة، بانقضاء مدّة حكمها، فلا تجد قابلا، فترتفع بارتفاع حكمها؛ إذ كانت عين حكمها.

١ ص ٢٦
٢ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٣ [فاطر : ١٥]
٤ [الأنبياء : ١٠٣]
٥ ص ٢٦ب
٦ لعلها: حكم بعض

ومن هنا تعلم أنّ أعيانَ الأسماء الإلهيّة هي أعيانُ أحكامها، ولذلك تبقى أعيانها ما بقيت أحكامها، وتفنى بفناء أحكامها. فلو كانت الأسماء الإلهيّة راجعة إلى ذات المسمّى، موجودة قائمة بها، لم يصحّ فناؤها ولا فناء أحكامها. ولو كانت، أيضا، راجعة إلى ذات المسمّى، لكان حكمها كذلك. فلم يبق أن تكون إلّا لِنِسَبٍ وإضافات لا وجود لها في عينها. فلذلك قلنا: إنّها عينُ أحكامها؛ فتزول بزوال الحكم، وتثبت بثبوته.

الباب التاسع عشر ومائتان
في معرفة البسط وأسراره

البَسْطُ[١] حالٌ ولكِنْ لَيْسَ يُدْرِيْهِ ... إلّا الإِلَهُ الذِي أَقامَنَا فِيْهِ

لَهُ التَّحَكُّمُ فِي الأَكْوَانِ أَجْمَعِهَا ... بِهِ الوُجُودُ الذِي تَبْدُو مَعَانِيْهِ

ولَيْسَ يَحْجُبُهُ عَنّا سِوَى قَدَرٍ ... وَهْوَ الذِي عَنْ عُيُونِ الخَلْقِ يُخْفِيْهِ

البَغْيُ حُكْمٌ لَهُ إِنْ كُنْتَ ذَا نَظَرٍ ... جاءَ الكِتابُ بِهِ لَوْ كُنْتَ تَدْرِيْهِ

فِي عالَمِ الخَلْقِ هَذَا الحُكْمُ لَيْسَ لَهُ ... فِي عَالَمِ الأَمْرِ هَذَا فِي تَجَلِّيْهِ

اعلم -وفّقك الله- أنّ البسط، عند الطائفة، عبارة عن حال الرجاء في الوقت. وقال بعضهم: القبضُ والبسطُ أخذُ وارد الوقت بحكم قهرٍ وغلبة. والبسط عندنا: حالٌ حُكْمُ صاحبه أن يسع الأشياء ولا يسعه شيء.

حقيقةُ البسط لا تكون إلّا لرفيع المنزلة رفيع الدرجات؛ فينزل بالحال إلى حال مَن هو في أدنى الدرجات، فيساويه. وهو في الجناب الإلهيّ في مثل قوله -تعالى-: ﴿وَأَقْرِضُوا اللَّهَ[٢] قَرْضًا حَسَنًا﴾[٣] وأعظمُ في النزول: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ﴾[٤] ولأجل هذا البسط قال مَن قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾[٥] وهذا القول تصديق قوله -تعالى-: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾[٦]. ومِن البسط الإلهيّ قوله -تعالى-: ﴿يَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾[٧]. ولولا البسطُ الإلهيّ ما تمكّن لأحد من خلق الله أن يتخلّق بجميع الأسماء الإلهيّة. وأعظم

---

١ ص ٢٧
٢ ص ٢٧ب
٣ [المزمل : ٢٠]
٤ [البقرة : ٢٤٥]
٥ [آل عمران : ١٨١]
٦ [الشورى : ٢٧]
٧ [الشورى : ٢٨]

تعريف في البسط الإلهيّ: ﴿إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾[1] و﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾. فلمّا تمكّن مثلُ هذا البسط في قلوب العباد، ربما أثّر في قلوبهم بغيا، فتعدّوا منزلتهم. فلمّا علِم الحقُّ أنّه ربما أثّر ذلك مرضا في قلوب بعض العباد، جعل دواءه تمام الآية وهو قوله: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[2] فأنزل الداءَ والدواءَ. وهذا مِن نشرِ رحمته، لأنّ الأدنى في مرتبةٍ تقتضي أن لا يكون صاحبَ بَسْطٍ؛ فإنِ انبسط فليس له إلّا أن يجول في غير ميدانه، فيكون البسطُ من الأدنى سوءَ أدب.

ولمّا علم الحقّ هذا، أمر عباده بالتخلّق بمكارم الأخلاق، وأثنى عليهم بها، وجعل ذلك من أعظم أعمال العباد؛ فظهروا بها عن الأمر الإلهيّ. فكان بسطُهم عبادة وقربةً إلى الله؛ وهذا مِن نَشْرِ رحمته واتّساع مغفرته وعموم[3] تفضُّله. فبَسْطُ العباد (هو) بسطٌ عن قبض، وبسطُ الحقّ (هو بسط) لا عن قبض، بل له البسط ابتداء، ثمّ بعد ذلك يكون القبض الإلهيّ وهو قوله ﷺ: «إنّ رحمة الله سبقت غضبَه»؛ فمن رحمته وبسطِه أوجَد الخلق. ولا يكون حكم القبض والبسط إلّا مع ثبوت الأغيار، ولولا الأغيار لم يتحقّق بسطٌ ولا قبضٌ، فتحقّق ذلك.

واعلم أنّ أعظم بسط العبد أن يكون خلّاقا، فإن تأدّب في هذا البسط، فهو المذكور الداخل في عموم قوله -تعالى-: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[4] فأضاف الحسن إلى الخالقين، غير أنّ اللهَ أحسنُ الخالقين؛ إذ كان هذا النعت من خصوص وصف الإله، لأنّه قال -تعالى- في الردّ على عبدة الأوثان: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾[5] فنفى الخلق عن الخلق. فلو لم يَرِد عموم نفي الخلق عن الخلق لم تعمّ الحجّة ولم تقم على من عَبَدَ فرعون وأمثاله ممن أمر من المخلوقين أن يعبد من دون الله، ولم يكن هؤلاء ممن يدخل في عموم الخالقين من قوله: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ فإنّهم لم يتّصفوا بالإحسان في الخلق، فإنّ الإحسان في العباد: «أن تعبد الله كأنّك تراه»؛ فتعلم

١ [النجم : ٣٢]
٢ [فاطر : ١٥]
٣ ص ٢٨
٤ [المؤمنون : ١٤]
٥ [النحل : ١٧]

مَن هو الخالق على الحقيقة. فلمّا كان هذا النعتُ من خصوص وصف الإله، وقد أضاف الخلق إلى الخلق، وانفرد[1] هو بالنظر إلى ما أثبت من الخلق للخلق، بالأحسن في ذلك، فقال: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ وهو معنى قوله -تعالى-: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ والبركة (هي) الزيادة، فزاد: ﴿أَحْسَنُ﴾ في قوله: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.

وما أحسنَ قوله -تعالى-: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ. ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾[2] ولم يقل: ءَأنتم تخلُقون "منه" ولا "فيه" وإنما قال: ﴿تَخْلُقُونَهُ﴾ فأراد عينَ إيجاده منيّا خاصة، والاسم المصوِّر هو الذي يتولّى فتح الصورة فيه، أيّ صورة شاء من الجنس أو غيره، وهو قوله: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[3] فهو للاسم المصوِّر.

وهنا أسرار من علوم الطبيعة لما جعل الله فيها من الاشتراك في التكوين؛ فهل هي سبب من جملة الأسباب التي تفعل لِعَيْنها بِذاتِها، فيكون الحقّ يفعل بها، لا عندها؟ أو تكون من الأسباب التي يفعل الحقُّ مسبَّبها عندها، لا بها؟ ويتفاوت هنا نظر النظّار. وأمّا أهل الكشف فيعلمون ذلك ابتداء، عند الكشف من غير نظر، لِعلمهم بمرتبة الطبيعة، وأنّ منزلتها منزلة جميع الحقائق، والحقائق لا تتبدّل؛ فيجرونها مجراها، وينزلونها منزلتها. فبسطُ العلماء بالله هو عين العلم بالله، فإذا علموا علموا من انبسط[4]، ومَن له البسط، وعلموا مَن انقبض، ومَن له القبض. فيبقى عندهم كلُّ أمر على أصله وحقيقته، لا تبديل عندهم في ذلك ولا تحويل، لأنّهم على سنّة الله ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[5]. فأهلُ سُنّةِ الله لهم البسط المحقّق، لأنّ البسط نشر، والنشر ظهور، ولولا الظهورُ ما أُدركت الأشياء.

فَبَسْطُ العارِفِينَ عَلَى يَقِيْنٍ   وَبَسْطُ الخَلْقِ تَخْمِيْنٌ وَحَدْسُ[6]

إذا خشعت الأصوات للرحمن، فكيف يكون الحال مع الجبّار؟

١ ص ٢٨ب
٢ [الواقعة : ٥٨، ٥٩]
٣ [الإنفطار : ٨]
٤ ص ٢٩
٥ [فاطر : ٤٣]
٦ ذكر في الهامش بقلم الأصل: بيت غير مقصود

خُشُوعُ حَيَاءٍ لا خُشُوعُ مَهَابَةٍ   وَهَيْبَةُ إِجْلالٍ وَقَبْضُ تَأَدُّبِ[1]

قال -تعالى-: ﴿وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾[2] حكمٌ اقتضاهُ الموطن.

واعلم -أيّها الوليّ الحميم- أنّ الخلق كان في قبض الحقّ للحقّ، فلمّا انبسط ظهر العالَم. قال الله -تعالى- لآدم ويداه مقبوضتان: «يا آدم؛ اختر أيّهما شئت». فقال آدم: «اخترت يمين ربّي، وكلتا يدي ربّي يمين مباركة. فبسَطها فإذا فيها آدم وذريّته»، ولو فتح الأخرى لكان فيها سائر العالَم. فانظر إلى كون الإنسان في اليمين الحقّ، إذ علِم آدم أنّ بين اليدين فُرقانا، ولذلك قال أدبا: «وكلتا يدي ربّي يمين مباركة» فاختار[3] القوّة نظرا إلى نفسه؛ لَمّا علم أنّه على الصورة وأنّه خليفة؛ فعلم أنّ القوّة له؛ فاختار الأقوى بأدب. ولمّا كان الخلق مطويّا في الحقّ، لم يَرَ نفسَه وهو مشهود لله. فلمّا كان البسط الإلهيّ، ظهر العالَم لنفسه، فرأى نفسه، ورأى مَن كان في قبضته مطويّا عن شهود نفسه؛ فعلم من أين صدر؟ وكيف صدر؟ وما علِم: هل له رجوع أم لا؟ فقيل له: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[4]، ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[5] وعلم أنّ الرجوع إنما هو رَدٌّ إلى الأصل؛ وقد علم أصل الوجود؛ فعلم إلى أين يرجع؟ وقد كان في الأصل لا يعلم نفسَه؛ فعلم أنّه يرجع إلى منزله، لا يعلم نفسه مع ظهور عينه، كما لم يشهد نفسه إذ كان في قبضة موجِده.

فيكون مآلُ العارفين ورجوعُهم، مع ثبوت عينِهم، إلى أنّ الحقَّ عينُهم، لا هم. وهذا مقام لا يكون إلّا للعارفين؛ فهم مقبوضون في حال بسطِهم. ولا يصحّ لعارف قطّ أن يكون مقبوضا في غير بسطٍ، ولا مبسوطا في غير قبض. وما سِوَى العارف إذا كان في حال قبض، لا يكون له حال بسطٍ. وإذا كان في حال بسط، لا يكون له حال قبض.

فالعارف لا يُعرف إلّا بجمعه بين الضدّين، فإنّه حقٌّ كلُّه، كما قال أبو سعيد الخرّاز وقد قيل

١ ذكر في الهامش بقلم الأصل: بيت غير مقصود
٢ [طه : ١٠٨]
٣ ص ٢٩ب
٤ [هود : ١٢٣]
٥ [البقرة : ٢٤٥]

له[1]: بم عرفت الله؟ فقال: بجمعه بين الضدّين. لأنّه شاهَد جمعَهما في نفسِه، وقد علم أنّه على صورته. وسَمِعَهُ يقول: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[2] وبهذه الآية احتجّ في ذلك؛ ثمّ نظر إلى العالَم فرآه إنسانا كبيرا في الجِرم، ورآه قد جمع بين الضدّين؛ فإنّه رأى فيه الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، ورأى فيه الأضداد، وهو أيضا على صورة العالَم، كما هو على صورة الحقّ؛ فانظر ما أعجب هذه اللفظة من أبي سعيد. ولهذا المقام كان يشير ذو النون المصري في "مسائله" من إيراد الكبير على الصغير، وإدخال الواسع في الضيّق من غير أن يوسّع الضيّق أو يضيّق الواسع. وقد ذكرنا هذه المسألة في معرفة الخيال من "باب المعرفة" من هذا الكتاب مستوفاة. فبسطُ العلماء بالله من البسط المنسوب إلى الحقّ، بل هو عين البسط المنسوب إلى الحقّ، لأنّهم إليه رجعوا.

فَلَمْ يَكُنِ البَسْطُ إِلّا لَهُ   فَهُمْ أَهْلُ مَحْوٍ وإِنْ أَثْبَتُوا[3]

وهذا القدر كافٍ في تحقيق البسط من العلم الإلهيّ.

١ ص ٣٠
٢ [الحديد : ٣]
٣ ذكر في الهامش بقلم الأصل: بيت غير مقصود

الباب العشرون ومائتان
في معرفة الفناء وأسراره

إنّ[1] الفناءَ أَخو العَدَمْ ... ولَهُ التَّسَلُّطُ إن حَكَمْ
هُوَ عَنْ كَذَا لا غَيْرُهُ ... فَبِـ"عَنْ" لَهُ فِينَا قَدَمْ
ثُمَّ الفَنَاءُ عَنِ الفَنَا ... حِجَابُ ما يَنْفِي[2] الظُّلَمْ
فَشَبِيهُهُ بَلْ عَيْنُهُ ... ما قِيلَ في عَدَمِ العَدَمْ
هِيَ لَفْظَةٌ ما تَحْتَهَا ... عَيْنٌ ولَكِنْ تحتكمْ
ما زالَ تَطْلُبُهُ الرِّجالُ ... فَمَنْ يَقُومُ بِهِ عُصِمْ
فِيهِ إذا سُلْطَانُهُ ... يُمْضِيهِ تَحْصِينُ الحِكَمْ

اعلم أنّ الفناء، عند الطائفة، يقال بإزاء أمور. فمنهم من قال: الفناءُ فناءُ المعاصي. ومن قائل: الفناءُ فناءُ رؤيةِ العبد فِعْلَه بقيام الله على ذلك، وقال بعضهم: الفناءُ فناءٌ عن الخلق. وهو عندهم على طبقات: منها الفناء عن الفناء، وأوصلَه بعضُهم إلى سبع طبقات.

فاعلموا -أيّدنا الله وإيّاكم بروح القدس- أنّ الفناء لا يكون إلّا عن كذا، كما أنّ البقاء لا يكون إلّا بكذا ومع كذا، فـ"عن" للفناء لا بدّ منه. ولا يكون الفناء في هذا الطريق عند الطائفة إلّا عن أدنى بأعلى، وأمّا الفناء عن الأعلى فليس هو اصطلاح القوم، وإن كان يصحّ لغة.

فأمّا الطبقة[3] الأُولَى في الفناء، فهي أن تفنى عن المخالفات، فلا تخطر لك ببال: عصمة وحفظا إلهيّا. ورجالُ الله، هنا، على قسمين: القسم الواحد رجالٌ لم تقدَّر عليهم المعاصي، فلا

---
١ ص ٣٠ب
٢ س: يبقي، وفي ق: حروفها المعجمة مهملة.
٣ ص ٣١

يتصرّفون إلّا في مباح، وإن ظهرت منهم المخالفات المسمّاة بالمعاصي شرعا في الأمّة، إلّا أنّ الله وفّق هؤلاء فكانوا ممن أذنبوا، فعلموا أنّ لهم ربّا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب. فقيل لهم، على سماع منهم، لهذا القول: «اعملوا ما شئتم فقد غفرتُ لكم» وكأهل بدر. ففنِيتْ عنهم أحكامُ المخالفات؛ فما خالفوا؛ فإنّهم ما تصرّفوا إلّا فيما أبيح لهم؛ فإنّ الغيرة الإلهيّة تمنع أن ينتهِكَ المقرّبون عنده حرمة الخطاب الإلهيّ بالتحجير. وهو غير مؤاخِذٍ لهم لما سبقت لهم به العناية في الأزل؛ فأباح لهم ما هو محجور على الغير.

وسائرُ مَن ليس له هذا المقام لا عِلم له بذلك، فيَحكم عليه بأنّه ارتكب المعاصي، وهو ليس بعاصٍ بنصّ كلام الله المبلَّغ على لسان رسول الله ﷺ. وكأهل البيت حين أذهب الله عنهم الرجس، ولا رجس أرجس من المعاصي، وطهَّرهم تطهيرا، وهو خبر، والخبر لا يدخله النسخ، وخبرُ الله صدقٌ، وقد سبقت به الإرادة الإلهيّة. فكلّ[1] ما يُنسب إلى أهل البيت، مما يقدح فيما أخبر الله به عنهم من التطهير وذهاب الرجس، فإنما يُنسب إليهم من حيث اعتقاد الذي يَنسبه، لأنّه رجسٌ بالنسبة إليه، وذلك الفعل، عينُه، ارتفع حكم الرجس عنه في حقّ أهل البيت، فالصورة واحدة فيهما والحكم مختلِف.

والقسم الآخر؛ رجالٌ اطّلعوا على سِرّ القدَر وتحكُّمِه في الخلائق، وعايَنوا ما قُدِّر عليهم من جريان الأفعال الصادرة منهم، من حيث ما هي أفعال، لا من حيث ما هي محكوم عليها بكذا أو كذا، وذلك في حضرة النور الخالص الذي منه يقول أهلُ الكلام: أفعالُ الله كلّها حسنة. ولا فاعل إلّا الله، فلا فعل إلّا لله، وتحت هذه الحضرة حضرتان: حضرة السُّدْفة[2]، وحضرة الظلمة المحضة. وفي حضرة السُّدْفة ظهر التكليف، وتقسّمت الكلمة إلى كلمات، وتميّز الخير من الشرّ. وحضرة الظلمة هي حضرة الشرّ الذي لا خير معه، وهو الشرك والفعل الموجِب للخلود في النار وعدم الخروج منها، وإن نُعِّمَ فيها.

---
١ ص ٣١ب
٢ السدفة: اختلاط الضوء والظلمة معا، كوقت ما بين طلوع الفجر إلى الإسفار [الصحاح]

فلمّا عاين هؤلاء الرجال، من هذا القسم، ما عاينوه، من حضرة النور، بادروا إلى فعل[1] جميع ما علموا أنّه يصدر منهم، وفنَوا عن الأحكام الموجبة للبعد والقرب، ففعلوا الطاعات ووقعوا[2] في المخالفات، كلُّ ذلك من غير نيّة لِقرب ولا انتهاك حرمة. فهذا فناء غريب أطلعني الله عليه، بمدينة فاس، ولم أرَ له ذائقا، مع علمي بأنّ له رجالا، ولكن لم ألقهم، ولا رأيت أحدا منهم. غير أنّي رأيت حضرة النور وحكم الأمر فيها، غير أنّه لم يكن لتلك المشاهدة فينا حكم. بل أقامني الله في حضرة السُّدْفة، وحفظني وعصمني، فلي حكم حضرة النور وإقامتي في السُّدْفة، وهو عند القوم أتمّ من الإقامة في حضرة النور. فهذا معنى قول بعضهم في الفناء: إنّه فناء المعاصي.

وأمّا النوع الثاني من الفناء، فهو الفناء عن أفعال العباد بقيام الله على ذلك. من قوله: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[3] فيرون الفعل لله من خلف حجب الأكوان، التي هي محلُّ ظهور الأفعال فيها، وهو قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾[4]، أي سِتره واسع، والأكوان كلّها سِتره، وهو الفاعل من خلف هذا السِتر وهم لا يشعرون.

والمثبتون، من المتكلّمين، أفعالَ العباد خلقا لله يَشعرون ولكن لا يَشهدون؛ لحجاب الكسب الذي أعمى الله به بصيرتهم، كما أعمى بصيرة من يرى الأفعال للخلق، حين أوقفه الله مع ما يشاهده ببصره. فهذا لا يشعر وهو المعتزليّ، وذلك لا يشهد وهو الأشعريّ، فالكلّ[5] على بصره غشاوة.

وأمّا النوع الثالث فهو الفناء عن صفات المخلوقين بقوله -تعالى- في الخبر المرويّ النبويّ عنه: «كنت سمعَه وبصرَه» وكذا جميعَ صفاته، والسمع والبصر وغير ذلك من أعيان الصفات التي للعبد أو الخلق، قل كيف شئت. وعرَّف الحقُّ أنّ نفسَه هي عين صفاتهم، لا صفته. فأنت من

١ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٢ ص ٣٢
٣ [الرعد : ٣٣]
٤ [النجم : ٣٢]
٥ ص ٣٢ب

حيث صفاتك عينُ الحقّ لا صفته، ومن حيث ذاتِك عينُك الثابتة التي اتّخذها الله مظهرا، أظهر نفسه فيها لنفسه. فإنّه ما يراه منك إلّا بصرك، وهو (أي الحقّ) عين نظرك، فما رآه إلّا نفسُه. وأفناك، بهذا، عن رؤيته فناءَ حقيقة شهوديّة معلومة محقّقة، لا يرجع[1] بعد هذا الفناء حالا، إلى حال يثبت لك أنّ لك صفة محقّقة ليست عين الحقّ.

وصاحب[2] هذا الفناء، دائمًا في الدنيا والآخرة، لا يتّصف في نفسه، ولا عند نفسه بشهودٍ ولا كشفٍ ولا رؤية، مع كونه يَشهد ويكشِف ويَرى. ويزيد صاحبُ هذا الفناء على كلّ مشاهدٍ وراءٍ ومكاشفٍ أنّه يرى الحقّ كما يرى نفسَه؛ لأنّك رأيته به، لا بك. وهذا مشهد عزيز لم أر له بالحال ذائقا؛ فإنّه دقيق. فمَن زعم أنّه ذاقه، ثمّ رجع بعد ذلك إلى حسّه ونفسِه، وأثبت لنفسه صفة ليست هي عين الحقّ التي علِمها، فليس عنده خبر[3] بما قاله، ولا يعرف مَن شاهد ولا ما شاهد. ثمّ إنّ صاحِبَ هذا الفناء مهما فرّق بين صفاته، في حال الفناء؛ فرأى غيرَ ما سمع، وسمِع غير ما سعى، وسعى غير ما شمّ وطعِم، وطعِم غير ما علِم، وعلِم غير ما قدر، وميَّز وفرَّق بين هذه النِّسب، وادّعى أنّه صاحبُ هذا النوع من الفناء، فليس هو. وإذا توحّدت عنده العين؛ فسمِع بما به رأى، بما به تكلّم، بما به علِم، وسعى، وشمّ، وطعِم، وأحسّ، ولم يختلف عليه الإدراك باختلاف الحكم؛ فهو صاحب هذا الفناء ذوقا، صحيح الحال.

وأمّا النوع الرابع من الفناء؛ فهو الفناء عن ذاتك. وتحقيق ذلك أن تعلم أنّ ذاتك مركّبة من لطيف وكثيف، وأنّ لكلّ ذات منك حقيقة وأحوالا تخالف بها الأخرى، وأنّ لَطِيفَتك متنوّعة الصوَر مع الآنات في كلّ حال، وأنّ هيكلَك ثابت على صورة واحدة وإن اختلفت عليه الأعراض. فإذا فنيتَ عن ذاتك بمشهودك الذي هو شاهِد الحقّ من الحقّ وغير الحقّ، ولا تغيب في هذه الحال عن شهود ذاتك فيه؛ فما أنت صاحب هذا الفناء. فإن لم تشهد ذاتك في هذا الشهود، وشاهدت ما شاهدت فأنت صاحب هذا النوع من الفناء. وإنما قلنا شاهدت ما[4]

١ رسمها في ق: "نرجع"، والترجيح من س، ه
٢ رسمها في ق: وصَاحَبَ
٣ ص ٣٣
٤ ص ٣٣ب

شاهدت، ولم تخصّص شهودَ الحقّ وحده، فإنّ صاحب هذا الفناء قد يكون مشهودُه كونا من الأكوان، وهو حالٌ يعصم ذات الإنسان من التأثّر.

أخبرني الأستاذ النحوي عبد العزيز بن زيدان، بمدينة فاس، وكان ينكر حال الفناء، وكان يختلف إلينا، وكانت فيه إنابة. فلمّا كان ذات يوم دخل عليّ وهو فارح مسرور فقال لي: يا سيّدي؛ الفناء الذي تذكره الصوفيّة صحيح عندي بالذوق قد شاهدته اليوم. قلت له: كيف؟ قال: ألست تعلم أنّ أمير المؤمنين دخل اليوم من الأندلس إلى هذه المدينة؟ قلت له: بلى. قال: اعلم أنّي خرجت أتفرّج مع أهل فاس، فأقبلت العساكر، فلمّا وصل أمير المؤمنين ونظرت إليه، فنيت عن نفسي وعن العسكر، وعن جميع ما يحسّه الإنسان، وما سمعت دويَّ الكوسات، ولا صوت طبل مع كثرة ذلك، ولا البوقات، ولا ضجيج الناس، ولا رأيت ببصري أحدا من العالم، جملة واحدة، سِوَى شخص أمير المؤمنين. ثمّ إنّه ما أزاحني أحد عن مكاني، ووقفت في طريق الخيل وازدحام الناس، وما رأيت نفسي ولا علمتُ أنّي ناظر إليه، بل فنيت عن ذاتي وعن الحاضرين كلّهم بشهودي فيه. ولمّا انحجب عني، ورجعت إلى[1] نفسي- أخذني الخيلُ وازدحامُ الناس؛ فأزالوني عن موضعي، وما تخلّصت من الضّيق إلّا بشدّة؛ وأدرك سمعي الضجيج وأصوات الكوسات[2] والبوقات؛ فتحقّقت أنّ الفناء حق، وأنّه حالٌ يعصم ذات الفاني من أن يؤثّر فيه ما فني عنه.

هذا -يا أخي- فناءٌ في مخلوق، فما ظنّك بالفناء في الخالق؟!. فإن شاهدت، في هذا الفناء، تنوُّع ذاتك اللطيفة، ولم تشاهد معها سِوَاها، ففناؤك عنك بك، لا بِسواك. فأنت فانٍ عن ذاتك، ولست فانيا عن ذاتك؛ فإنّك لك بك مشهود من حيث لطيفتك، وإنّك لك بك مفقود من حيث هيكلِك؛ فإن شاهدت مركبك في حال هذا الفناء فمشهودُك خيالٌ ومثالٌ؛ ما هو عينك ولا غيرك، بل حالك في هذا الفناء حال النائم صاحب الرؤيا.

وأمّا النوع الخامس من الفناء؛ وهو فناؤك عن كلّ العالم بشهودك الحقّ أو ذاتك. فإن

١ ص ٣٤
٢ رسمها في ق أقرب إلى: "الكوب" والترجيح من هـ، س

تحقّقت مَن يَشْهَدُ منك، علمتَ أنّك شاهدتَ ما شاهدته بعين حقّ، والحقّ لا يفنى بمشاهدة نفسِه، ولا العالم. فلا تفنى في هذه الحال عن العالم. وإن لم تعلم من يَشهد منك كنتَ صاحبَ هذا الحال، وفنيتَ عن رؤية العالم بشهود الحقّ أو بشهود ذاتك، كما فنيت عن ذاتك بشهود الحقّ، أو بشهود كونٍ من الأكوان. فهذا النوع يقرب من الرابع في الصورة، وإن[1] كان يعطي من الفائدة ما لا يعطيه النوع الرابع المتقدّم.

وأمّا النوع السادس من الفناء؛ فهو أن تفنى عن كلّ ما سِوَى الله بالله، ولا بدّ، وتفنى في هذا الفناء عن رؤيتك؛ فلا تعلم أنّك في حال شهودِ حقّ؛ إذ لا عين لك مشهودة في هذا الحال. وهنا يطرأ غلطٌ لبعض الناس من أهل هذا الشأن، وأُبيّنه لك -إن شاء الله- حتى يتخلّص لك المقام؛ وإنّ الله ألهمني لهذا البيان. وذلك إنّ صاحب هذا الحال إذا فني عن كلّ ما سِوَى الله بشهود الله فيما يقول؛ فلا يخلو، في شهوده ذلك، إمّا أن يرى الحقّ في شئونه، أو لا يراه في شئونه، فإنّه لا يزال في شئون؛ إذ لا غيبة له عن العالم، ولا عن أثر فيه. فإن شاهده في شئونه فما فني عن كلّ ما سِوَى الله، وإن شاهده في غير شئونه، بل في غناه عن العالم، فهو صحيح الدّعوى ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[2]. وهذا المشهد كان للصِّدّيق؛ فإنّه قال: "ما رأيت شيئا إلّا رأيت الله قبله" فأثبتَ أنّه رآه ولا شيء، ثمّ أقيم في مشهد آخر فرأى صدور الشيء عنه، وقد كان رآه ولا شيء. فجعل تلك الرؤية قبل هذا الشهود فقال: "ما رأيت شيئا إلّا رأيت الله قبله" فقد أبنتُ لك الأمر على ما هو عليه.

وأمّا النوع السابع من الفناء، فهو الفناء عن صفات الحقّ ونِسَبِها. وذلك لا يكون إلّا بشهود ظهور العالم عن[3] الحقّ، لعين هذا الشخص لذات الحقّ ونفسه، لا لأمر زائد يُعْقَل، ولكن لا من كونه علّة كما يراه بعض النظّار، ولا يَرى الكون معلولا، وإنما يَراه حقّا ظاهرا في عين مظهَر، بصورة استعداد[4] ذلك المظهَر في نفسه؛ فلا يرى للحقّ أثرا في الكون؛ فما يكون له دليل على

١ ص ٣٤ب
٢ [آل عمران: ٩٧]
٣ ص ٣٥
٤ رسمها في ق: استعدا

ثبوت نِسبةٍ ولا صفةٍ ولا نعتٍ. فيفنيه هذا الشهود عن الأسماء والصفات والنعوت، بل إن حقّقه يرى أنّه محلُّ التأثّر، حيث أثّر فيه استعداد الأعيان الثابتة من أعيان الممكنات.

ومما يحقّق هذا كونُه -تعالى- وصف نفسه، في كتابه وعلى ألسنةِ رسله، بما وصف به المخلوقات المحدَثات، وإمّا أن تكون هذه الصفات في جنابه حقّا ثمّ نَعتنا بها، وإمّا أن تكون لنا حقّا ونعت نفسه بها توصّلا لنا؛ وخبره بها صدق لا كذب. وإن كنا نحن فيها الأصل فهو مكتسب، وإن كان هو الأصل فقد كَسّبنا إيّاها. وهذه من أغمض نتائج العلم بالله؛ فإنّه أضاف إليه نعوت المحدَثات كلّها بإخبار قديم أزليّ؛ فمنها ما أشارَ به في إخباره بأنّه مكتسب لبعضها مثل قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ﴾[1] ومنها ما ذكره ولم يقيّد باكتساب ولا غيره؛ ومن هذا الباب: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾[2] و﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[3] واسألوني أُعطكم، واستغفروني[4] أغفر لكم، و﴿اذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾[5].

وأمّا قولهم: "الفناء عن الفناء" فما هو نوع ثامن، وإنما هو الفاني إذا لم يَعلم في فنائه أنّه فانٍ؛ فذلك الفناء عن الفناء؛ كصاحب الرؤيا الذي لا يعلم أنّه في رؤيا. فهو حالٌ تابع في كلّ نوع يقوم من أنواع الفناء. وحالُ الفناء لا يُنال بتعمُّل، أي لا يُقصد. وأدناه درجة حُكمُهُ في المتفكّر، فإذا استغرق الإنسان الفكرُ في أمر مّا من أمور الدنيا، أو في مسألة من العلم؛ فتحدّثه ولا يسمعك، وتكون بين يديه ولا يراك، وترى في عينه جمودا في تلك الحالة. فإذا عثر على مطلوبه، أو طرأ أمرٌ يردّه إلى إحساسه؛ حينئذ يَراك ويسمعك. فهذه أدنى درجاته في العالَم. وسبب ذلك ضيق المحدَث؛ فإنّه لا شيء أوسع من حقيقة الإنسان، ولا شيء أضيق منها.

فأمّا اتّساع القلب فإنّه لا يضيق عن شيء، ولكن عن شيء واحد. وأمّا ضِيقه فإنّه لا يسع خاطرين معا؛ فإنّه أحديّ الذات؛ فلا يقبل الكثرة. فهو من حيث هذه الحقيقة في الحكم الإلهيّ

١ [محمد : ٣١]
٢ [البقرة : ١٨٦]
٣ [غافر : ٦٠]
٤ ص ٣٥ب
٥ [البقرة : ١٥٢]

في معنى قوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[1] وفي الرتبة الأخرى في قوله: «فأحببتُ أن أُعرف». وهذا القدر كافٍ في معرفة هذا الباب ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

١ [آل عمران : ٩٧]
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب[1] الأحد والعشرون ومائتان
في معرفة البقاء وأسراره

إذا رَأَيْـتَ قِيـامَ اللهِ جَـلَّ عَـلَى ... كُلِّ النُّفُـوسِ بِمَـا فِيهَـا مِـنَ الأَثَـرِ

ذاكَ البَقَاءُ الذِي قالَ الرِّجَالُ بِهِ ... وأَنْـتَ باقٍ بِـهِ إِنْ كُنْـتَ ذَا نَظَـرِ

فَكُنْ بِهِ لا تَكُنْ بالفِكْرِ مُتَّصِفًا ... فإِنَّمَـا الغَـيْرُ مُشْـتَقٌّ مِـنَ الغـيَرِ

وأَيْنَ غَيْرٌ وما فِي الكَوْنِ أَجْمَعِهِ ... سِوَى الوُجُودِ الذِي تَدْعُوهُ بِالبَشَرِ

فإِنَّـهُ اسْمٌ يَعُـمُّ الكَـوْنَ أَجْمَعَـهُ[2] ... عَيْنًا وعِلْمًا فَلَا تَخْرُجْ عَنِ الصُّوَرِ

اعلم أنّ البقاء، عند بعض[3] الطائفة (هو) بقاء الطاعات. كما كان الفناء (هو) فناء المعاصي، عند صاحب هذا القول. وعند بعضهم: البقاء (هو) بقاء رؤية العبدِ قيامَ الله على كلّ شيء. وهذا قول من قال في الفناء: إنّه فناء رؤية العبد فِعْلَهُ بقيام الله -تعالى- على ذلك. وعند بعضهم: البقاء[4] (هو) بقاء بالحقّ. وهو قول من قال في الفناء: إنّه فناء عن الخلق.

اعلم أنّ نسبة البقاء، عندنا، أشرف في هذا الطريق من نسبة الفناء: لأنّ الفناء عن الأدنى في المنزلة أبدا عند الفاني، والبقاء بالأعلى في المنزلة أبدا عند الباقي. فإنّ الفناء هو الذي أفناك عن كذا، فله القوّة والسلطان فيك. والبقاء (هو) نِسبتك إلى الحقّ وإضافتك إليه، أعني البقاء، في هذا الطريق عند أهل الله فيما اصطلحوا، والفناء نِسبتك إلى الكون. فإنّك تقول: فنيت عن كذا، ونسبتك إلى الحقّ[5] أعلى. فالبقاء في النِّسبة أَوْلَى لأنّهما حالان مرتبطان، فلا يبقى في هذا الطريق إلّا فانٍ، ولا يفنى إلّا باقٍ.

والموصوف بالفناء لا يكون إلّا في حال البقاء، والموصوف بالبقاء لا يكون إلّا في حال الفناء.

---

[1] ص ٣٦

[2] ق: "أكثره" وكتبت "أجمعه" فوقها بقلم آخر مع إشارة التصويب

[3] ثابتة في الهامش بقلم الأصل

[4] ص ٣٦ب

[5] "وإضافتك... الحق" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب

ففي نِسبة البقاء شهودُ حقّ، وفي نسبة الفناء شهود خلق، لأنّك لا تقول: "فنيت عن كذا" إلّا مع تعقُّلك مَن فنيت عنه، ونفس تعقُّلك إيّاه، هو نفس شهودك إيّاه؛ إذ لا بدّ من إحضاره في نفسِك لتعقِل حكم الفناء عنه. وكذلك البقاء لا بدّ من شهود مَن أنت باق به. ولا يكون البقاء في هذا الطريق إلّا بالحقّ، فلا بدّ من شهود الحقّ، فإنّه لا بدّ من إحضارك إيّاه في قلبِك وتعقُّلك إيّاه؛ فحينئذ تقول: "بقيت بالحقّ". وهذه النسبة أشرف وأعلى لعلوّ المنسوب إليه. فحال[1] البقاء أعلى من حال الفناء. وإن تلازما، وكانا للشخص في زمان واحد، فلا خفاء، عند ذي نظر سليم، في الفرق بين النِّسبتين في الشرف والمنزلة.

شرح هذا المقام يتضمّنه شرح باب الفناء: وذلك أن ننظر، في كلّ نوع من أنواع الفناء، إلى السبب الذي أفناك عن كذا؛ فهو الذي أنت باق معه؛ هذا جماع هذا الباب، إلّا أنّ هنا تحقيقا لا يكون إلّا في الفناء، وذلك أنّ البقاء نِسبة لا تزول ولا تحول، حكمه ثابت حقّا وخلقا، وهو نعت إلهيّ. والفناء نِسبته تزول، وهو نعت كيانيّ لا مدخل له في حضرة الحقّ. وكلّ نعت ينسب إلى الجنابين فهو أتمّ وأعلى من النعت المخصوص بالجانب الكونيّ، إلّا العبودة فإنّ نِسبتها إلى الكون أتمّ وأعلى من نِسبة الربوبيّة والسيادة إليه.

فإن قلتَ: فالفناء راجع إلى العبودة ولازم. قلنا: لا يصحّ أن يكون كالعبودة؛ فإنّ العبودة نعت ثابت لا يرتفع عن الكون. والفناء قد يفنيه عن عبودته وعن نفسه. فحكمه يخالف حكم العبودة. وكلّ أمر يخرج الشيء عن أصله ويحجبه عن حقيقته فليس بذاك الشرف عند الطائفة؛ فإنّه أعطاك الأمر على خلاف ما هو به؛ فألحقَك بالجاهلين. والبقاء حال العبد الثابت الذي لا يزول؛ فإنّه من[2] المحال عدمُ عينه الثابت. كما أنّه من المحال اتّصاف عينه بأنّه عين الوجود، بل الوجود نعتُه بعد أن لم يكن. وإنما قلنا هذا لأنّ الحقّ هو الوجود، ولا يلزم أن تكون الصفة عين الموصوف، بل هو محال، والعبد باقي العين في ثبوته، ثابت الوجود في عبودته، دائم الحكم في

---

[1] ص ٣٧

[2] ص ٣٧ب

ذلك ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾[1] ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾[2]. فنحن عنده وهو عندنا، فألحِق النفاد والبقاء بمن ألحقتْه هذه الآية. والنفادُ فناءٌ، والبقاءُ نعتُ الوجود من حيث جوهره، والفناءُ نعت العرَض من حيث ذاته، بل نعت سائر المقولات ما عدا الجوهر. وقد أومأنا إلى ما فيه غنية ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ لخطاب الحقّ ﴿وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[3].

١ [مريم : ٩٣]
٢ [النحل : ٩٦]
٣ [ق : ٣٧]

الباب الثاني والعشرون ومائتان
في معرفة الجمع وأسراره

إذا سَمِعْـتَ بِحَـقٍّ أَوْ نَظَـرْتَ بِـهِ ... فَهْوَ السَّمِيْعُ البَصِيْرُ الواحِدُ الأَحَدُ

وأَنْـتَ لَا فِيْـهِ والأَعْيـانُ قائِمَـةٌ ... والنَّفْسُ والعَقْلُ والأَرْواحُ والجَسَدُ

فإنْ[1] أَخَـذْتَ بِجَمْعِ الجَمْعِ تَصْحَبُهُ ... بِـهِ وأَنْـتَ هُنَـاكَ السَّـيِّدُ الصَّـمَدُ

وإنْ عَلِمْـتَ بِهَـذَا واتَّصَـفْتَ بِـهِ ... حَـالًا عَلَيْـكَ جَمِيْعُ الأَمْـرِ يَنْعَقِـدُ

اعلم أنّ الجمع، عند بعض الطائفة، إشارة مَن أشار إلى حقّ بلا خلق. وقال أبو عليّ الدقّاق: الجمع ما سُلِب عنك. وقالت طائفة منهم: الجمع ما أشهدَك الحقُّ مِن فعله بك حقيقة. وقال قوم: الجمعُ مشاهدةُ المعرفة، وحجّته ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[2]. وقال بعضهم: الجمعُ إثباتُ الخلق قائمًا بالحقّ، وجمعُ الجمع: الفناءُ عن مشاهدة كلّ شيء سِوَى الحقّ. وقال بعضهم: الجمعُ شهودُ الأغيار بالله، وجمعُ الجمع: الاستهلاكُ بالكلّيّة وفناء الإحساس بما سِوَى الله عند غلبات الحقيقة. وقال بعضهم: الجمعُ: مشاهدةُ تصريف الحقِّ الكلَّ. ومِن نظم القوم في الجمع والفَرق:

جَمَعْتُ وَفَرَّقْتُ عَنِّي بِهِ ... فَفَرْطُ التَّوَاصُلِ مَثْنَى العَدَدْ

فهذا قد ذكرنا بعض ما وصل إلينا من قولهم في الجمع وجمع الجمع. والجمع عندنا: أن تجمع ما له عليه مما وَصفتَ به نفْسَك من نعوته[3] وأسمائه، وتجمع ما لك عليك مما وصف الحقُّ به نفسَه من نعوتك وأسمائك؛ فتكون أنت أنت، وهو هو.

وجمع الجمع: أن تجمع ما له عليه، وما لك عليه، وتُرجع الكلَّ إليه. ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[4]

١ ص ٣٨
٢ [الفاتحة : ٥]
٣ ص ٣٨ب
٤ [هود : ١٢٣]

﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾[1]. فما في الكون إلّا أسماؤه ونعوته، غير أنّ الخلق ادَّعَوا بعض تلك الأسماء والنعوت، ومشّى الحقُّ دعواهم في ذلك، فخاطبهم بحسب ما ادَّعوه. فمنهم من ادّعى في الأسماء المخصوصة به -تعالى- في العُرف، ومنهم من ادّعى في ذلك وفي النعوت الواردة في الشرع مما لا يليق عند علماء الرسوم إلّا بالمحدَثات.

وأمّا طريقنا فما ادّعينا في شيء من ذلك كلّه، بل جمعناها عليه. غير أنّا نبّهنا أنّ تلك الأسماء حكم آثار استعداد أعيان الممكنات فيه. وهو سِرٌّ خفيٌّ لا يعرفه إلّا مَن عرف أنّ الله هو عين الوجود، وأنّ أعيان الممكنات على حالها ما تغيّر عليها وصفٌ في عينها. ويكفي العاقل السليم العقل قولهم: "الجمع" فإنّه لفظٌ مؤذنٌ بالكثرة والتمييز بين الأعيان الكثيرة. فمن حيث التمييز كان الجمع عينَ التفرقة، وليست التفرقة عين الجمع، إلّا تفرقة أشخاص الأمثال، فإنّه جمعٌ وتفرقةٌ معا. وإنّ الحدَّ والحقيقة تجمع الأمثال كالإنسانيّة، وأشخاص ذلك النوع يتّصفون[2] بالتفرقة. فزيد ليس بعمرو، وإن كان كلّ واحد منهما إنسانا. وهكذا جميع الأمثال وأشخاص النوع الواحد. قال -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3] على وجوه كثيرة. قد علم الله ما يؤول إليه قول كلّ متأوّل في هذه الآية، وأعلاها قولا أي ليس في الوجود شيء يماثل الحقَّ، أو هو مِثلٌ للحقِّ إذ الوجود ليس غير عين الحقّ، فما في الوجود شيء سِوَاه يكون مِثلا له أو خلافا، هذا ما لا يُتصوّر.

فإن قلتَ: فهذه الكثرة المشهودة؟!. قلنا: هي نِسَبُ أحكامِ استعدادات الممكنات في عين الوجود الحقّ، والنِّسب ليست أعيانا ولا أشياء، وإنما هي أمورٌ عدميّة بالنظر إلى حقائق النِّسب. فإذا لم يكن في الوجود شيء سِوَاه، فليس مثله شيء لأنّه ليس ثَمّ. فافهم، وتحقّق ما أشرنا إليه. فإنّ أعيانَ الممكنات ما استفادت إلّا الوجود، والوجود ليس غير عين الحقّ؛ لأنّه يستحيل أن يكون أمرا زائدا ليس الحقّ، لما يعطيه الدليل الواضح. فما ظهر في الوجود بالوجود إلّا الحقّ. فالوجود (عين) الحقّ وهو واحد. فليس ثَمّ شيء هو له مِثل، لأنّه لا يصحّ أن يكون

---

١ [الشورى: ٥٣]
٢ ص ٣٩
٣ [الشورى: ١١]

ثَمّ وُجودان مختلفان أو متماثلان.

فالجمع، على الحقيقة، كما قرّرناه: أن تجمع الوجود عليه؛ فيكون هو عين الوجود، وتجمع حكم ما ظهر من[1] العدد والتفرقة على أعيان الممكنات، أنّها عين استعداداتها. فإذا علمتَ هذا فقد علمتَ معنى الجمع، وجمع الجمع، ووجود الكثرة، وألحقتَ الأمور بأُصولها، وميّزتَ بين الحقائق، وأعطيتَ كلّ شيء حكمه، كما أعطى الحقُّ كلَّ شيء خَلْقَه. فإن لم تفهم الجمع كما ذكرناه فما عندك خبر منه.

وأمّا إشارات الطائفة التي سردناها، فإنّ لهم في ذلك مقاصد أذكرها -إن شاء الله- مع معرفتهم بما ذهبنا إليه، أو معرفة الأكابر منهم. وأمّا قول مَن قال منهم: "إنّ الجمع حَقٌّ بلا خَلْق" فهو ما ذهبنا إليه: "أنّ الحقّ هو عين الوجود" غير أنّه ما تعرّض لما أعطته استعداداتُ أعيان الممكنات في وجود الحقّ، حتى اتّصف بما اتّصف به.

وأمّا قول الدقّاق في الجمع: "إنّه ما سُلِب عنك" فإنّه يقتضي مقامه أن يريد سَلْب ما وقعت فيه الدّعوى منك، وهو له: كالتخلّق بالأسماء الحسنى، ونِسبة الأفعال إليك، وهي له. هذا يعطيه حال الدقّاق، لا الكلام. فإنّه لو قال غيرُه هذه الكلمة، ربما قالها على أنّه يريد بقوله: "ما سُلِب عنك" عينَ الوجود، فإنّه الذي سلب عنك إذ كان عين الوجود. وأمّا قول الآخر: "إنّ الجمع ما أشهدك الحقُّ مِن فعله بك" حقيقة[2]؛ فإنّه يريد أنّك محلٌّ لجريان أفعاله. والأمر، في الحقيقة، بالعكس، بل هو المنعوت بحكم آثار استعدادات أعيان الممكنات فيه. إلّا أن يريد بقوله: "مِن فِعْلِه بك" أي بك ظهر الفعل، ولم يتعرَّض لِذِكْرِ فيمن ظهر الأثر. فقد يمكن أن يريد ذلك، وهو ما ذهبنا إليه، وما تعطيه الحقائق. فلو علِمنا مَن هو صاحب هذا القول، حكمنا عليه بحاله، كما حكمنا على الدقّاق لمعرفتنا بمقامه وحاله.

وأمّا قول من قال: "الجمع مشاهدة المعرفة" فاعلم أنّ المعرفة بالله تعطي أنّ للعبد نِسبة إلى

---

١ ص ٣٩ب
٢ ص ٤٠

العمل صحيحةٌ أثبتها الحقُّ ولذلك كلّفه بالعمل، وللحقِّ -تعالى- نسبة إلى العمل أثبتها الحقُّ لنفسه، وشرَع لعبده أن يقول في عمله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[1] وقال موسى -كليم الله- وأعْلَمُ الخلق بالله (هم) رُسُلُ الله- فقال لقومه: ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا﴾[2]. ولا فرق عندنا بين ما يقوله الله، أو يقوله رسول الله من نعت الله في الصحّة والنِّسبة إليه. وقال الله: «قسمتُ الصلاة بيني وبين عبدي»، ثمّ فصل -سبحانه- وبيّن بـ"يقول العبد ويقول الله" فنسب القول إلى العبد نسبة صحيحة، والقول عمل، وهو طلب العون من الله في[3] عمله ذلك؛ فصحّت المشاركة في العمل. فهذا قد جمعت في العمل بين الله وبين العبد؛ فهذا معنى الجمع. فقد قرّرت أنّ عين العبد مظهَر -بفتح الهاء- وأنّ الظاهر هو عين الحقّ. وأنّ الحقَّ، أيضا، عينُ صفة العبد، وبالصفة وُجِد العمل، والظاهر هو العامل. فإذَنْ ليس العمل إلّا لله خاصّة.

قلنا: وعندما قرّرنا ما ذكرته، قرّرنا أيضا أنّ عين العبد له استعداد خاصّ مؤثّر في الظاهر، وهو الذي أدّى إلى اختلاف الصور في الظاهر، الذي هو عين الحقّ. فذلك[4] الاستعداد جعل الظاهر أن يقول: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يخاطبُ ذلك[5] الظاهرُ، بأثر استعداد هذا العين المصلّية بالحكْمِ، الاسمَ "المعِين" أن يعينه على عمله؛ فإنّ عين الممكن -إذا كان استعداده يعطي عجزا وضعفا- ظهر حكمه في الظاهر. فقولُ الظاهر هو لسانُ عين الممكن، بل قول[6] الممكن بلسان الظاهر. كما أخبر الحقّ أنّه «قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده».

فأعطت المعرفةُ أن تجمع العمل على عاملِه، لما وقع في ذلك من الدعاوى بما قد ذهب إليه أصحاب النظر، القائلين بإضافة الأفعال إلى[7] العباد مجرّدة، والقائلين بإضافة الأفعال إلى الله مجرّدة. والحقّ بين الطائفتين، أي بين القولين. فللعبد إلى العمل نِسبة، على صورة ما قرّرناها

١ [الفاتحة : ٥]
٢ [الأعراف : ١٢٨]
٣ ص ٤٠ب
٤ ق: فذاك
٥ ق: ذاك
٦ "بل قول" عليها إشارة شطب وفي الهامش بقلم آخر "بالقول" مع إشارة التصويب
٧ ص ٤١

من أثر استعداد عين الممكن في الظاهر، وللحقّ نِسبة إلى العمل، على صورة ما قرّرناه من قبول الظاهر لتأثير العين فيه. فإنّ العبد قال على لسان أثره في الظاهر: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[1] وهذا مذهبنا في الجمع. فإن كان صاحب القول في الجمع: إنّه مشاهدة المعرفة، ويعرف معنى مشاهدة المعرفة، فهو على ما قلناه. فنحن إنما تكلّمنا على معنى مشاهدة المعرفة، لا على مقام قائلها. إذ لهذه اللفظة وجوهٌ نازلة عمّا ذهبنا إليه في شرحها، فشرحناها على أتمّ الوجوه وأكملها، وهو الذي الأمر عليه في نفسه، ومن أجل بعض تلك الوجوه اعترضنا على قائل هذه اللفظة في مختصر هذا الكتاب. وإلى ما قرّرناه وذهبنا إليه في الجمع، ترجِع أقوال الجماعة التي ذكرناها وحكيناها في أوّل الباب. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

١ [الفاتحة : ٥]
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب الثالث والعشرون ومائتان
في معرفة حال التفرقة

إذا[1] اجْتَمَعْتَ فَقَدْ أَثْبَتَّ تَفْرِقَةً   كَمَا تَحَقَّقْتَ قُرآنًا وفُرْقَانا
والعَيْنُ واحِدَةٌ والحُكْمُ مُخْتَلِفٌ   وقَدْ أَقَمْتَ عَلَى ما قُلْتَ بُرْهانا
فالجَمْعُ والفَرْقُ حالٌ ناقِصٌ أَبَدًا   فاعْدِلْ وَكُنْ وَاحِدًا إنْ كُنْتَ إنْسانا
والْزَمْ طَرِيقَةَ جِبْرِيلٍ وصَاحِبِهِ   إذْ قَرَّرَا لَكَ إسْلامًا وإيْمَانا
وَثَمَّ جاءَ بِمَا قَدْ صَحَّ بَعْدَهُمَا   فَقَرَّرَا لَكَ إحْسانًا وإحْسانا
فَتِلْكَ أَرْبَعَةٌ لا خَامِسٌ لَهُمْ[2]   سِوَى المُؤَيِّدِ جَلَّ الحَقُّ سُبْحَانا

اعلم أنّ التفرقة عند بعض القوم: إشارةُ مَن أشار إلى خلق بلا حقّ. وعند أبي على الدقّاق: الفرق (هو) ما يُنسب إليك. وعند بعضهم: الفرقُ (هو) ما أشهدك الحقّ من أفعالك أدبا. وعند بعضهم: الفرقُ (هو) مشاهدةُ العبوديّة. وقيل: الفرق[3] (هو) إثبات الخلق. وقيل: التفرقة (هي) شهود الأغيار لله. وقيل: التفرقة (هي) مشاهدة تنوّع الخلق في أحوالهم.

ومستند مقام التفرقة من العلم الإلهيّ (هو) نعتُ الحقّ: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾[4] وهو انقضاء المدّة التي سبق في علم الله مقدارُها، وهو زمان الحياة الدنيا في كلّ شخص شخص.

واعلم أنّ أصل الأشياء كلّها التفرقة، وأوّل ما ظهرت (التفرقة) في الأسماء الإلهيّة؛ فتفرّقت أحكامُها بتفرّق معانيها. حتى لو نظر الإنسان فيها من حيث دلالتها كلّها على العين، مع الفُرقان المعلوم بين معانيها، التي تعقل فيها من أنّه سمّيت هذه العين بكذا لكذا. ولا سيما إذا كانت

١ ص ٤١ب
٢ ق: لهما، ه: لها
٣ ص ٤٢
٤ [الرحمن: ٣١]

الأسماء تجري مجرى النعوت على طريق المدح والتفرقة أظهر. وبالتفرقة تعرَّف إلينا -سبحانه- فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1] وقال: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾[2] ففرّق بين (مَن) يخلق ومَن لا يخلق. وحدود الأشياء أظهرَتْ التفرقة بين الأشياء، وبالتفرقة ظهرتْ المقامات والأحوال[3]، وكثرت مراتب الخلق وتميّزت بها. فَلِلَّهِ ثمانون عبدا حقّقهم بحقائق الإيمان، ولله مائة عبد حقّقهم بحقائق النِّسب الإلهيّة والأسماء، ولله ستة آلاف عبد ويزيدون حقّقهم بحقائق البنوّة[4] المحمديّة، ولله ثلاثمائة عبد حقّقهم بحقائق الأخلاق الإلهيّة؛ وفرّق[5] ﷺ بين عباده بالمراتب. وعين الجمع هو عين التفرقة؛ إذ هو دليل على الكثرة. وإنما سمّي: "جمعا"[6] من أجل العين الواحدة التي تجمع هذه التفرقة.

فقول من قال في التفرقة: "إنّها إشارة مَن أشار إلى خَلْقٍ بلا حقّ" فمشهوده ما أعطته الحدود، والحدود[7] لم يكن لها ظهور إلّا في الخَلق، إذ كان الحقّ لا يُعْرَف لأنّه الغنيّ عن العالمين، أي هو المنزَّه عن أن تدلّ عليه علامة. فهو المعروف بغير حدٍّ، المجهول. والحدود أظهرت التفرقة بين الخلق. وكلّ إنسان، من أهل الذوق، لا يتعدّى في إخباره منزلة شهوده وذوقه، لأنّهم أهلُ صدقٍ لا يخبِرون أبدا إلّا عن شهود، لا عن خبر.

وأمّا قول الدقّاق: "الفرق (هو) ما نَسبتَ إليك" فهو ما ذكرناه. فإنّه ما نسبتَ إليك إلّا الحدود، إذ الحقّ لا يُنسب إليه حدٌّ. وجميع ما ينسب إلى العبد فمآله إلى الفناء والعدم، وما ينسب إلى الحقّ فمآله إلى بقاء الوجود. فكن ممن يُنسب إلى الحقّ ولا يُنسب إلى الخلق، وهو معنى قوله -تعالى-: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ﴾[8] فوصف بالنفاد ما نَسبه إلينا، و"ما" لفظةٌ تدلّ على كلّ شيء. كذا قاله سيبويه، ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ فمن كان عند الله، منّا، صحّ له البقاء، ومن كان

١ [الشورى: ١١]
٢ [النحل: ١٧]
٣ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٤ ه: النبوّة
٥ ص ٤٢ب
٦ "وإنما سمي جمعا" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٧ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٨ [النحل: ٩٦]

عند الخلق صحّ له النفاد[1]. ألا ترى مَن هو عبدٌ لغير الله من المماليك، إذا جاء الموت ارتفع المِلك الذي كان للسيّد عليه، فنفد؟ فكلّ ما نُسب إلى المخلوق فإنّه ينفد بالموت أو بالشهادة، وكلّ ما ينفد فقد فارق مَن كان عنده. وهذا لا يوجد في الحقّ، لأنّه لا يفارقه شيء، لأنّه معنا وإليه تصير الأمور. فهذا معنى قوله: "الفرق (هو) ما يُنسب إليك.

وأمّا قول مَن قال: "الفرقُ ما أشهدك الحقُّ من أفعالك أدبا" يشير إلى الأفعال التي لا يعطي الأدب أن تُنسب إلى الله، وإن كانت من الله، لا إلى الأفعال التي تُنسب إلى الله أدبا وحقيقة. وأفعال العباد لا بقاء لها عند العبيد سِوَى زمان وجودها خاصة، وتزول عنه في الزمان الذي يلي زمان وجودها. فهذا معنى قول الدقّاق، فاجتمعا في المعنى. غير أنّ هذا القائل خصّص بعض الأفعال "أدبا" بقوله. فإذا نُسِبَتْ أعيان هذه الأفعال إلى الله اتّصفتْ بالبقاء لا لأعيانها، بل لكونها مشهودة لله، ﴿وَمَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ كما يبقى الفعل عندك ما دام مشهودا لك، فإذا لم تشهده زال عينُه عن شهودك. ولهذا قال: "ما أشهدك الحقّ من أفعالك" ولم يتعرّض لما يشهدك. كما أنّه لم يتعرّض إلى المحمود من أفعالك، مع كونه يُنسب إليك، فقال: "أدبا".

وأمّا قول من[2] قال: "الفرق (هو) مشاهدة العبوديّة" فإنّه نسب العبد إلى الصفة القائمة به؛ ولا ينبغي أن يُنسب إلّا إلى الله. والعبوديّة صفة للعبد. فمَن شاهد عبوديّته كان لمن شاهد. ولهذا يُنسب عبادُ الله إلى العبودة، لا إلى العبوديّة. فهم عبيد الله من غير نِسبة، بخلاف نِسبتهم إلى العبوديّة. فإنّ الحقَّ لا يقبل نِسبة العبوديّة؛ لأنّه عين صفة العبد، لا عين العبد. فمن شاهد العبوديّة فلم يشاهد كونَه عبدا لله. ففرق بين ما يُنسب إلى الصفة، وبين ما يضاف إلى الله. قال أهل اللسان: رحل[3] بين الخصوصيّة والخصوصة، وبين العبوديّة والعبودة. والعبوديّة نِسبة إليها، والعبودة نِسبة إلى السيّد.

وأمّا قول من قال: "الفرقُ (هو) إثبات الخلق" فهو كما تقدّم في معنى قولهم: "إشارة إلى

١ ص ٤٣
٢ ص ٤٣ب
٣ رحل: منزل، وهي مصحفة في ق بحيث يمكن قراءتها كما في س: "رجلي" وفي ه: "رجل"

خَلقٍ بِلا حَقٍّ" غير أنّ بينهما فُرقانا. فإنّه قال: "إثبات الخلق" ولم يقل: "وجود الخلق" لأنّ عينَ وجود الخلق عينُ وجود الحقّ. والخلق من حيث عينه هو ثابتٌ، وثبوتُه لنفسه أزلا، واتّصافه بالوجود أمرٌ حادث طرأ عليه، قد عرّفناك بما يعقل من هذه اللفظة. فقوله: "إثبات الخلق" أي في الأزل وقع الفرق بين الله والخلق؛ فليس الحقّ هو عين الأعيان الثابتة، بخلاف حال اتّصافها بالوجود[1]. فهو -تعالى- عين الموصوف بالوجود، لا هي. فلهذا قال هذا القائل في الفرق: "إنّه إثبات الخلق".

وأمّا قول من قال: "إنّ الفرق (هو) شهودُ الأغيار لله" أراد: مِن أجل الله. فهذه "لام العلّة". فيشاهد في عين وجود الحقّ أحكامَ الأعيان الثابتة فيه، فلا يظهر إلّا بحكمها. ولهذا ظهرت الحدود، وتميّزت مراتب الأعيان في وجود الحقّ، فقيل: أملاك، وأفلاك، وعناصر، ومولّدات، وأجناس، وأنواع، وأشخاص. وعينُ الوجود واحدٌ، والأحكام مختلفة لاختلاف الأعيان الثابتة، التي هي أغيار -بلا شكّ- في الثبوت، لا في الوجود. فافهم.

وأمّا قول من قال: "التفرقة (هي) شهودُ تنوّعهم في أحوالهم" يريد ظهور أحكامهم في وجود الحقّ. فإنّها متنوّعة، والحقّ لا يقبل التنوّع. فثبت أنّ ذلك حكم الأعيان، والمشهود لهذا العبد التنوّعُ. فالمشهود له الأعيان، ففرق بينها وبين الوجود.

وأمّا قول من قال في التفرقة:

جَمَعْتُ وَفَرَّقْتُ عَنِّي بِهِ ... فَفَرْطُ التَّوَاصُلِ مَثْنَى العَدَدْ

فإنّه أراد ظهور الواحد في مراتب الأعداد؛ فظهرتْ أعيان الاثنين، والثلاثة، والأربعة، إلى ما لا يتناهى، بظهور الواحد؛ وهذه غاية الوصلة أن يكون الشيءُ عينَ ما ظهر، ولا[2] يعرف أنّه هو. كما رأيتُ النبيّ ﷺ في المنام وقد عانق أبا محمد بن حزم المحدِّث؛ فغاب الواحد في الآخَر، فلم نر إلّا واحدا، وهو رسول الله ﷺ. فهذه غايةُ الوصلة، وهو المعبَّر عنه بالاتّحاد؛ أي الاثنين

١ ص ٤٥، ويلاحظ هنا أن الترقيم قد تجاوز رقم ص ٤٤
٢ ص ٤٥ب

عين الواحد، ما في الوجود أمر زائد. كما أنّ زيدا هو عين عمرو، بل عين أشخاص هذا النوع الإنسانيّ في الإنسانيّة. فهو هو من حيث الإنسانيّة، وليس هو هو من حيث الشخصيّة. فانعطاف الواحد بنفسه على مرتبة الاثنين، هو عين ظهور الاثنين، وما ثمّ سِوَى عين الواحد. وهكذا ما بقي من الأعداد التي لا تتناهى. فتحقّق معنى التفرقة إن كنت ذا لُبٍّ سليم ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

١ [الأحزاب : ٤]

الباب الرابع والعشرون ومائتان
في معرفة عين التحكيم

عين التحكيم عند القوم: التصرّف لإظهار الخصوصيّة، بلسان الانبساط في الدعاء. وهذا ضرب من الشطح، وقريب منه، لما يتوهّم من دخول النفس فيه. إلّا أن يكون عن أمر إلهيّ، فلا مؤاخذة على صاحبه فيه.

مَهْمَا[1] تَحَكَّمَ عارِفٌ فِي خَلْقِهِ … عَـنْ غَـيْرِ أَمْـرٍ فالرُّعُونَـةُ قائِمَـهْ
تَرْكُ التَّحَكُّمِ نَعْتُ كُلِّ مُحَقِّقٍ … لَـزِمَ الحَيَـاءَ وَلَـوْ أَتَتْـهُ رَاغِمَـهْ
ما لِلرِّجالِ الصُّمِّ أَعْيانِ الوَرَى … المُصْـطَفَيْنَ لَهُ نُفُـوسٌ حاكِمَـهْ
بَلْ هُمْ عَبِيدٌ لَمْ يَزَالُوا خُشَّعًا … فِي كُلِّ حـالٍ فالشَّـهادَةُ دائِمَـهْ
إنَّ التَّحَكُّمَ فِي الحِجَابِ مَقامُهُ … خَلْفَ السُّتُورِ المُرْسَلاتِ المُظْلِمَهْ

فإذا كان (عين التحكيم) عن أمر إلهيّ بتعريف، فالإنسان فيه عبدٌ ممتثِلٌ أمرَ سيّده بطريق الوجوب. فإن عُرِض عليه عين التحكيم من غير أَمْرٍ عَرْضَ الأمانةِ وقَبِلَهُ فليس هناك، بل مرتبته (هي) مرتبته في قبول الأمانة المعروضة التي قال الله فيمن حملها: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[2] ظلوما لنفسه، جهولا بقدر ما تحمّل. لأنّه جهِل ما في علم الله فيه: هل هو ممّن[3] يؤدّي الأمانة إلى أهلها أم لا؟.

فعينُ التحكيم مخصوصٌ بالرسل في إظهار المعجزات والتحدّي بها[4] عن الأمر الإلهيّ، فإنّهم مرسَلون بالدلالات على أنّهم رسل الله. فهم مخبِرون، بالحال، أنّهم المصطفَون الأخيار، لا بالقصد.

١ ص ٤٦
٢ [الأحزاب : ٧٢]
٣ ق، هـ: ممّا
٤ ص ٤٦ب

ثمّ قد يقع منهم بعد ثبوت الرسالة قولٌ خارج عن مقتضى الدلالة، ولا يكون منهم إلّا عن أمر إلهيّ، يؤذِن ذلك القول بمرتبة القائل عند الله، مثل قوله ﷺ: «أنا سيّد الناس يوم القيامة»، و«أنا سيّد ولد آدم»[1]. فلمّا كان في قوّة هذا اللفظ إظهار الخصوصة عند الله، ومَن هو مشغول بالله ما عنده فراغ لمثل هذا، ومِن شغل أهل الله بالله امتثالُ أمر الله، فأخبر عليه السلام حين تَمّ[2]، فقال: «ولا فخر» أي ما قصدتُ الفخر، أي هكذا أُمرتُ أن أعرّفكم. فإنّ العارف كيف يفتخر، والمعرفة تمنعه، ومشاهدة الحقّ تشغله؟!. ولا يظهر مثل هذا، ممن ليس بمأمور به، إلّا عن رعونة نفس، أو فناءٍ، أو لغلبة حالٍ، يستغفر الله من ذلك، إذا فارقه ذلك الحال الذي أفناه.

وقد يظهر مثل هذا من صاحب الغيرة خاصّة، وهو مذهب شيخنا أبي مدين؛ وقد ظهر منه مثل ذلك من باب الغيرة، فلا يدلّ على إظهار الخصوصة. وذلك بأن يرى الإنسان دعوة الرسل تُردُّ ويُتوقَّف في تصديقه، ولا سيما عند من ينفي[3] النبوّة التي نثبتها[4]. فيقوم هذا العبد مقام وجود الرسول، فيدّعي ما يدّعيه الرسول من إقامة الدلالة على صدق الرسول في رسالته نيابة عنه. فيأتي بالأمر المعجز على طريق التحدّي لـ(أجل) الرسول، لا لنفسه، فيظهر منه ذلك. وهذا لا يدلّ على مقام الخصوصة عند الله، فهو خارج عن عين التحكيم. وليس بخارج من حيث ما هو تحكيم، لكنّه خارج من حيث ما هو تحكيم خاصّ.

وقد يكون عين التحكيم في رَجُلٍ يكون له مقام الإدلال مع الحقّ، ويكون عنده تعريفٌ إلهيّ بمقامه المعلوم كالملائكة في قوله -تعالى- عنهم: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ. وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ. وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ﴾[5] فأثنوا على أنفسهم بعد معرفتهم وتعريفهم بمقامهم، فلا ينقصهم هذا الثناء، ولا يحطّ مرتبتهم. وإذا لم يؤثّر عين التحكيم في المقام فلا بأس به، وتركُهُ أعلى؛ لأنّه، على

١ "وأنا سيد ولد آدم" ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٢ ق، هـ: عم. وكتب فوقها في ق: تم
٣ ص ٤٧
٤ جميع الحروف المعجمة مهملة
٥ [الصافات: ١٦٤ - ١٦٦]

كلّ حال، فراغ. وما وقع مثل هذا من جبريل إلّا لكونه معلّما رسولَ الله -صلوات الله عليهما- والمعلّم ينبّه التلميذ بمرتبته؛ لتعلو همّته؛ ليلحق بمعلّمه.

ومنهم مَن يبلغ في التحكيم أن يقسم على الله في أمر فيبرُّ الحقُّ قسَمَه، ومع هذا يستغفر الله. فلولا أنّ فيه رائحةَ ما استغفر. والحكايات في التحكيم عن[1] الصالحين كثيرة، ولا سيما ما يحكى عن عبد القادر الجيلي -رحمه الله- كان ببغداد، أدركناه بالسنّ. وكالذي سجد وحلف أن لا يرفع رأسَه من سجدته حتى ينزل الغيث، فأبرَّ الله قسَمه. وكالذي وقف على رأس بئر، وقد عطش ولم يكن له حبل ولا ركوة، فقال: لئن لم تسقني لأغضبنّ! ففاض الماء على فم البئر. فسُئل: على من تغضب؟ فقال: على نفسي، فأمنعها الماء.

وأمّا عين التحكيم، عندنا، فأمرٌ هيّنٌ في شهود المعرفة: فإنّ التحكيم للظاهر في المظهر؛ فما تحكّم إلّا مَن له التحكُّم. فمهما ظهر الظاهر به دلَّ على أنّ استعداد المظهَر أعطى هذا. فيفرّق بينه وبين ما يعطيه[2] مظهَر آخر من عدم التحكيم. وهذه طريقة انفردنا بإظهارها في الوجود، لأنّها تقرِّبُ على أهل الله مآخِذَ الأمور، ولا تستعظم شيئا مما ظهر؛ فإنّه ما ظهر إلّا ممن له الأمر من قبل ومن بعد ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

١ ص ٤٧ب
٢ "ما يعطيه" ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٣ [الأحزاب: ٤]

الباب الخامس والعشرون ومائتان
في معرفة الزوائد

اعلم أنّ الزوائد، في اصطلاح الصوفيّة من أهل الله، -تعالى-: زيادات الإيمان بالغيب واليقين.

إذا[1] ما أنزلَتْ بِالنُّورِ سُورَةٌ ... يَزِيدُ المُؤمِنونَ بِهَا سُرُورَا

فَعِلْمُ الغَيْبِ أَنْفَسُ كُلِّ عِلْمٍ ... وكانَ العِلْمُ أَجْمَعُهُ حُضُورَا

وإدْراكُ الغُيُوبِ بِلَا دَلِيلٍ ... سِوَى الرَّحْمَنِ لَا يُعْطِي ثُبُورَا

وما لِلْغَيْبِ عِنْدَ الحَقِّ عَيْنٌ ... وَلَو جَلّى لَكَ الاسْمَ الخَبِيرَا

لَقَدْ حَجَبَ العِبادَ وكُلَّ عقلٍ ... بِـ"حَتَّى نَعْلَمَ" الجلدَ الصَّبُورَا

قال الله -تعالى-: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ. وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾[2] فلا بدّ من الزوائد في الفريقين. وهي الشئون التي الحقُّ عليها وفيها، في كلّ يوم، أي في كلّ نفَس الذي هو أصغر الأيّام.

غير أنّ الزوائد التي اصطلح عليها أهلُ الله هي ما يعطي من ذلك سعادةً، خاصّة، وعلما بغيب يزيده يقينا مثل[3] قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[4] يقول: بلى آمنتُ، ولكن وجوه الإحياء كثيرة متنوّعة، كما كان وجود الخلق. فمن الخلق مَن أوجدته عن: ﴿كُنْ﴾، ومنهم مَن أوجدته بيدك، ومنهم مَن أوجدته بيديك، ومنهم مَن أوجدته ابتداء، ومنهم مَن أوجدته عن خلق آخر؛ فتنوّع وجود الخلق. وإحياء الخلق بعد

١ ص ٤٨
٢ [التوبة: ١٢٤، ١٢٥]
٣ ص ٤٨ب
٤ [البقرة: ٢٦٠]

الموت إنما هو وجود آخر في الآخرة؛ فقد يتنوّع، وقد يتوحّد. فطلبتُ العلم بكيفيّة الأمر: هل هو متنوّع أو واحد؟ فإن كان واحدا، فأيُّ واحد هو من هذه الأنواع؟ فإذا أعلمتَني به اطمأنّ قلبي وسكن، بحصول ذلك الوجه، والزيادة من العلم مما أمرتَ بها. قال -تعالى- آمرا: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[1].

فأحاله على الكيفيّة بالطيور الأربعة، التي هي مثال الطبائع الأربع، إخبارا بأنّ وجود الآخرة طبيعيّ، يعني حشر الأجساد الطبيعيّة. إذ كان ثَمّ من يقول: لا تحشر الأجسام، وإنما تحشر النفوس، بالموت، إلى النفس الكلّيّة، مجرّدة عن الهياكل الطبيعيّة. فأخبر اللهُ إبراهيمَ أنّ الأمرَ ليس كما زعم هؤلاء، فأحاله على أمر موجود عنده تصرُّفٌ فيه، إعلاما أنّ الطبائع لو لم تكن مشهودة معلومة مميَّزة عند الله، لم تتميّز. فما أوجد العالَم الطبيعيّ إلّا من شيء معلوم عنده، مشهود له، نافذ التصرّف فيه[2]. فجمع بعضَها إلى بعضٍ، فأظهر الجسم على هذا الشكل الخاصّ. فأبان لإبراهيم، بإحالته على الأطيار الأربعة، وجود الأمر الذي فعله الحقُّ في إيجاد الأجسام الطبيعيّة والعنصريّة؛ إذ ما ثَمّ جسم إلّا طبيعيٌّ أو عنصريٌّ. فأجسام النشأة الآخرة في حقّ السعداء طبيعيّة، وأجسام أهل النار عنصريّة ﴿لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ﴾[3] فلو فتّحت خرجوا عن العناصر بالترقّي.

وأمّا حشر الأرواح التي يريد أن يعقِلها إبراهيم من هذه الدلالة التي أحاله الحقُّ عليها في الطيور الأربعة، فهي، في الإلهيّات، كونُ العالم يفتقر في ظهوره إلى إلهٍ قادر على إيجاده، عالِمٍ بتفاصيل أمره، مريدٍ إظهار عينه، حيٍّ لثبوت هذه النِّسب التي لا تكون إلّا لِحَيٍّ. فهذه أربعة لا بدّ في الإلهيّات منها؛ فإنّ العالَم لا يظهر إلّا ممن له هذه الأربعة. فهذه دلالة الطيور له عليه السلام في الإلهيّات في العقول والأرواح وما ليس بجسم طبيعيّ. كما هي دلالة على تربيع الطبيعة لإيجاد الأجساد الطبيعيّة والعنصريّة. ثمّ قوله: ﴿فَصُرْهُنَّ﴾ أي ضمّهنّ، والضمّ جمعٌ عن تفرقةٍ. وبضمّ

١ [طه: ١١٤]
٢ ص ٤٩
٣ [الأعراف: ٤٠]

بعضها إلى بعض ظهرت الأجسام ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ﴾ وهو ما ذكرناه من الصفات الأربع الإلهيّة، وهي أَجْبُل لشموخها وثبوتها، فإنّ[1] الجبال أوتاد ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾[2] ولا يُدعى إلّا مَن يَسمع، وله عينٌ ثابتة. فأقام له الدعاء بها مقام قوله: ﴿كُنْ﴾ في قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[3] فزاد يقينُه طمأنينةً، بعلمه بالوجه الخاصّ من الوجوه الإمكانيّة.

ومن الزوائد: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾[4] فتزيد علما لم يكن عندك، يعلّمك إيّاه الحقُّ -تعالى- تشريفا منحك إيّاه التقوى. فمَن جعل الله وقاية، حجبه الله عن رؤية الأسباب بنفسه؛ فرأى الأشياء تصدر من الله. وقد كان هذا العلم مغيَّبا عنك، فأعطاك العلمُ به زيادة الإيمان بالغيب الذي لو عُرِض على أغلب العقول لَرَدَّتْه ببراهينها. فهذه فائدة هذا الحال.

ومن الزوائد أن تعلم أنّ حكم الأعيان ليس نفس الأعيان، وأنّ ظهور هذا الحكم في وجود الحقّ، ويُنسب إلى العبد بنسبة صحيحة، ويُنسب إلى الحقّ بنسبة صحيحة. فزاد الحقُّ من حيث الحكم حكما لم يكن عليه، وزاد العين إضافة وجودٍ إليه لم يكن يتّصف به أزلا. فانظر ما أعجب حكم الزوائد. ولهذا عمّت الفريقين: فزادت السعيدَ إيمانا، وزادت الشقيَّ رجسا ومرضا. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[5].

---
١ ص ٤٩ب
٢ [البقرة : ٢٦٠]
٣ [النحل : ٤٠]
٤ [البقرة : ٢٨٢]
٥ [الأحزاب : ٤]

الباب[1] السادس والعشرون ومائتان
في معرفة الإرادة

الإرادة عند القوم: لوعة يجدها المريد، من أهل هذه الطريقة، تحول بينه وبين ما كان عليه مما يحجبه عن مقصوده:

لَوْعَةٌ فِي القَلْبِ مُحْرِقَةٌ ... هِيَ بِدْءُ الأَمْرِ لَوْ عَلِمُوا
فَلِذَا يَحِنُّ صاحِبُهَا ... لِلَّذِي عَنْهُ العِبَادُ عَمُوا
فَإِذَا يَبْدُو لِناظِرِهِ ... يَعْتَرِيهِ البَهْتُ والصَّمَمُ
فَتَرَاهُ دائِمًا أَبَدًا ... بِلَهِيبِ النارِ يَصْطَلِمُ
كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ حَسَنٌ ... وَبِهَذَا كُلُّهُمْ حَكَمُوا

والإرادة عند أبي يزيد البسطامي: ترك الإرادة. وذلك قوله: "أريد أن لا أريد" فأراد محو الإرادة من نفسه، وقال هذا القول في حال قيام الإرادة به. ثمّ تمّم وقال: "لأنّي أنا المراد وأنت المريد" يخاطب الحقّ. وذلك أنّه لمّا علم أنّ الإرادة متعلّقها العدم، والمراد لا بدّ أن يكون معدوما لا وجود له، ورأى أنّ الممكن عدم وإن اتّصف بالوجود، لذلك قال: "أنا المراد" أي: أنا المعدوم وأنت المريد. فإنّ المريد لا يكون إلّا موجودا.

وأمّا الإرادة، عندنا[2]، فهي قصدٌ خاصّ في المعرفة بالله؛ وهي أن تقوم به إرادةُ العلم بالله من فتوح المكاشفة، لا من طريق الدلالة بالبراهين العقليّة. فتحصل له المعرفة بالله ذوقا وتعليما إلهيّا فيما لا يمكن ذوقه وهو قوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾[3]. وقالت المشايخ في الإرادة: "إنّها ترك ما عليه العادة" وقد تكون عادة زيد ما هي عادة عمرو، فيترك عمرو عادته بعادة زيد لأنّها ليست عادة له.

---
١ ص ٥٠
٢ ص ٥٠ب
٣ [البقرة : ٢٨٢]

ثمّ اعلم، في مذهبنا، أنّك إذا علمت أنّ الإرادة متعلَّقها العدم، وعلمتَ أنّ العلم بالله مرادٌ للعبد، وعلمتَ أنّه لا يحصل العلم به على ما يَعلم اللهُ به نفسَه، لأحدٍ من المخلوقين، مع كون الإرادة من المخلوق لذلك موجودة. فالإرادة للعبد ما دام في هذا المقام لازمة، لازم حكمها وهو التعلّق بالمعدوم. والعلم بالله -كما قلنا- لا يصحّ وجودُه. فالعبدُ حُكْمُ الإرادة فيه أَتَمُّ من كونها فيمن يدرِك ما يريد. فليست الإرادة الحقيقيّة إلّا ما لا يدرَك متعلَّقُها، فلا يزال عينها متّصفا بالوجود، ما دام متعلّقها متّصفا بالعدم. فإنّ الإرادة إذا وُجِد مرادُها أو ثبتَ؛ زال حكمُها، وإذا زال حكمها زال عينها. وينبغي للإرادة فينا أن لا تزول؛ فإنّ مرادها لا يكون. وأمّا[1] من يتكوّن عن إرادته ما يريد فلا تصحبه الإرادة وجودا، وإنما بقيت الإرادة هناك، لأنّ متعلّقها آحاد الممكنات، وآحادُها لا تتناهى، فوجودها هناك لا يتناهى، ولكن يختلف تعلّقها باختلاف المرادات.

والذي يشير إليه أهلُ الله في تحقيق الإرادة؛ أنّها معنى يقوم بالإنسان يوجِب له نهوضَ القلب في طلب الحقّ المشروع، ليتّصف به بالعمل به ليرضي اللهَ بذلك، فيكون ممن رضي الله عنهم ورضوا عنه. فصاحب الإرادة يسعى في أن يكون بهذه المثابة. ثمّ ما زاد على هذا مما يناله أهلُ الله من الفتوح والكشف والشهود وأمثال هذه الأحوال، فذلك من الله ليست مطلوبة لصاحب الإرادة التي يقتضيها طريق الله، إنما جلّ إرادتهم أن يكونوا على حالٍ مع اللهِ يرضي اللهَ في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم إيثارا لجناب الحقّ، لا رغبة في نعيم ينالونه بذلك، ولا فرارا مِن ضِدّه دنيا ولا آخرة؛ بل هم على ما شرع لهم، ولله الأمر فيهم بما يشاء، لا تخطر لهم حظوظُ نفوسهم بخاطر. هذا أَتمّ ما توجبه الإرادة في المريد. وإن خطر لهم حظٌّ في ذلك فما خرجوا عن حكم الإرادة، ولكن يكون صاحب الحظّ النفسيّ ناقص المقام بالنظر إلى الأوّل، مع[2] كونه صاحبَ إرادة كما قال -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾[3] مع أنّ النبوّة موجودة، فما زالوا من النبوّة مع فضل بعضهم على بعض.

١ ص ٥١
٢ ص ٥١ب
٣ [الإسراء : ٥٥]

وأمّا معنى قول الطائفة في الإرادة: "إنّها لوعة يجدها المريد تحول بينه وبين ما كان عليه مما يحجبه عن مقصوده" فصحيح. غير أنّه ثَمَّ أمر تعطيه المعرفة بالله، إذا حصل له العلم بالله من طريق الكشف والتعليم الإلهيّ، فلا يبقى شيء يتّصف به العبد يحجبه عن مقصوده. إذا كان مقصودُه الحقَّ، فهو يشهده في كلّ عين وفي كلّ حال؛ ولا ينال هذا المقام إلّا مَن رضي الله عنه. ومن علامة صاحب هذا المقام معانقةُ الأدب إلّا أن يُسلب عنه عقلُه، بهذه المشاهدة، فلا يطالَب بالأدب: كالبهاليل وعقلاء المجانين، لأنّه طرأ عليهم أمر إلهيٌّ ضعُفوا عن حمله، فذهب بعقولهم في الذاهبين. وحُكْمُهم عند الله حُكْمُ من مات على حالة شهودٍ ونعتِ استقامة، وبقي مَن حالتُه هذه حُكْمُهُ حُكْمُ الحيوان ينال جميع ما يطلبه حكم طبيعته من أكل وشرب ونكاح وكلام من غير تقييد ولا مطالبة عليه عند الله، مع وجود الكشف وبقائه عليهم، كما يكشف الحيوانُ وكلُّ دابّةٍ حياةَ[1] الميّت على النعش وهو يخور، ويقول سعيدُهم: قدّموني قدّموني، ويقول الشقيّ: إلى أين تذهبون بي؟ ويشاهِدون عذاب القبر ويرون ما لا يراه الثقلان. كذلك هذا الذي ذهب اللهُ بعقله فيه، حكمُه حكم الحيوان وكلّ دابّة. وكما هو الميّت على حكم ما مات عليه؛ كذلك هذا البهلول هو على حكم ما ذهب عنده عقلَه؛ فهو معدود في الأموات بذهاب عقلِه، معدود في الأحياء بطبعه؛ فهو من السعداء الذين رضي الله عنهم؛ كمسعود الحبشي، وعليّ الكردي، وجماعة رأيناهم بهذه المثابة بالشام وبالمغرب، وهم من عباد الله على مثل هذه الحال. نفعنا الله بهم.

ومهما رُدَّ على مَن هذه حاله عقلُه، وهو في الحياة الدنيا، فإنّه من حينه يلازم الآداب الشرعيّة ويعانقها. ومَن أُبقي عليه عقلُه كان عند القوم أتمّ وأعلى. قيل للشيخ أبي السعود بن الشبل: ما تقول في هؤلاء المجانين من أهل الله؟ فقال ﷺ: "هم ملاح، ولكنّ العاقل أملح" يشير إلى أنّ العناية بمن أُبقي عليه عقلُه أَتمّ. فهذا أصل ما يَرجع إليه مجموعُ أقوال أهل الله في الإرادة المصطلح عليها عندهم، وإن اختلفتْ[2] عباراتهم. فهم بين أن ينطقوا في ذلك بأمر كلّيٍّ أو

١ ص ٥٢
٢ ص ٥٢ب

بأمر جزئيٍّ؛ بحسب ذوقه، وما يترجّح عنده في حاله. فإنّهم لا يتعدَّون في العبارة عن الشيء ما يعطيه ذوقهم؛ لا يتصنَّعون، ولا يتعمّلون، ولا يأخذون شيئًا في تحقيق ذلك عن فكرهم؛ بل ما يتعدّى نُطقُهُم ذوقَهُمْ ووجودَهُم. فهم أهل صدق وعلم محقَّق، لا تدخله شبهة عندهم. ومَن فكَّر فليس منهم، ويصيب ويخطئ. وليس صاحب الفكر بصاحب حالٍ ولا ذوق.

وأمّا أهل الاعتبار؛ فيكون منهم أصحاب أذواق، ويعتبرون عن ذوق لا عن فكر. وقد يكون الاعتبار عن فكر فيلتبس على الأجنبيّ بالصورة؛ فيقول في كلّ واحد: إنّه معتبِر، و(إنّه) من أهل الاعتبار، وما يعلم أنّ الاعتبار قد يكون عن فكر وعن ذوق.

والاعتبار في أهل الأذواق هو الأصل، وفي أهل الأفكار فرع. وصاحبُ الفكر ليس من أهل الإرادة إلّا في الموضع الذي يجوز له الفكر فيه، إن كان ثَمّ ممّا لا يمكن أن يحصل الأمر المفكَّر فيه إلّا به -بفتح الكاف- فحينئذ يأخذه من بابه. وهل ثَمّ أمرٌ بهذه المثابة لا يمكن أن يُنال من طريق الكشف والوجود أم لا؟ فنحن نقول: ما ثَمّ، ونمنع من الفكر جملة واحدة؛ لأنّه يورِث صاحبَه التلبيس وعدم الصدق. وما[1] ثَمّ شيء إلّا ويجوز أن يُنال العلم به من طريق الكشف والوجود، والاشتغال بالفكر حجابٌ. وغيرنا قد يمنع هذا، ولكن لا يمنعه أحدٌ من أهل طريق الله، بل مانِعه إنما هو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم، الذين لا ذوق لهم في الأحوال.

فإن كان لهم ذوق في الأحوال، كأفلاطون[2] الإلهيّ من الحكماء، فذلك نادر في القوم، وتجد نفسَه يخرج مخرج نفس أهل الكشف والوجود. وما كرهه مَن كرهه من أهل الإسلام إلّا لنسبته إلى الفلسفة، لجهلهم بمدلول هذه اللفظة. والحكماء هم، على الحقيقة، العلماءُ بالله، وبكلّ شيء، ومنزلة ذلك الشيء المعلوم، والله هو الحكيم العليم ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[3]. والحكمةُ هي علم النبوّة، كما قال في داود عليه السلام وأنّه ممن آتاه الله الملك والحكمة فقال: ﴿وَآتَاهُ اللَّهُ

١ ص ٥٣
٢ رسمها في ق: كأفلاطن
٣ [البقرة : ٢٦٩]

الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾[1]. والفيلسوف معناه محبُّ الحكمة؛ لأنّ سوفيا باللسان اليوناني هي الحكمة، وقيل: هي المحبّة. فالفلسفة معناه: حُبُّ الحكمة. وكلّ عاقل يحبّ الحكمة، غير أنّ أهل الفكر خطؤهم في الإلهيّات أكثر من إصابتهم، سواء كان فيلسوفا أو[2] معتزليّا أو أشعريّا أو ما كان من أصناف أهل النظر.

فما ذُمّت الفلاسفة لمجرّد هذا الاسم، وإنما ذُمّوا لما أخطؤوا فيه من العلم الإلهيّ، مما يعارض ما جاءت به الرسل -عليهم السلام- بحكمهم (أي الفلاسفة) في نظرهم، بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوّة والرسالة، ولماذا (=وإلى ماذا) تستند، فتشوّش عليهم الأمر. فلو طلبوا الحكمة، حين أحبّوها، من الله لا من طريق الفكر، أصابوا في كلّ شيء.

وأمّا ما عدا الفلاسفة، من أهل النظر من المسلمين، كالمعتزلة والأشاعرة، فإنّ الإسلام سبق لهم، وحكم عليهم، ثمّ شرعوا في أن يذبُّوا عنه بحسب ما فهموا منه. فهم مصيبون بالأصالة، مخطئون في بعض الفروع بما يتأوّلونه مما يعطيهم الفكر والدليل العقليّ، من أنّهم إن حملوا بعض ألفاظ الشارع على ظاهرها في حقّ الله، مما أحالته أدلّة العقول، كان كفرا عندهم، فتأوَّلونه، وما علِموا أنّ لله قوّة في بعض عباده يعطي حكمها خلاف ما تعطي قوّة العقل في بعض الأمور، وتوافق في بعض. وهذا هو المقام الخارج عن طور العقل، فلا يستقلُّ العقل بإدراكه، ولا يؤمن به إلّا إذا كانت معه هذه القوّة في الشخص؛ فحينئذ يَعْلم قصورَه[3]، ويعلم أنّ ذلك حقٌّ. فإنّ القوى متفاضلة تعطي بحسب حقائقها التي أوجدها الله عليها؛ فقوّة السمع لو عرض عليها حكم البصر أحالته، والبصر كذلك مع غيره من القوى. والعقل من جملة القوى، بل هو المستفيد من جميع القوى، ولا يفيد العقل سائر القوى شيئًا.

ومَن صحّ له حكم الإرادة المصطلَح عليها عند أهل الله عرف هذه المقامات كلّها والمراتب

١ [البقرة : ٢٥١]
٢ ص ٥٣ب
٣ ص ٥٤

كشفا، وعرف صورة الغلط في الأشياء، وأنّه واقع في النِّسب والوجوه[1]، وكلُّ غالط إنما غلط في النِّسبة حيث نسبها إلى غير جهتها، فيأخذها أهل الله، فيجعلون تلك النِّسبة في موضعها ويلحقونها بمنسوبها؛ وهذا معنى الحكمة. فأهلُ الله من الرسل والأولياء هم الحكماء على الحقيقة، وهم أهل الخير الكثير. جعلنا الله من أهل الإرادة، وممن جمع بين العادة وترك العادة من حيث ما تعطيه الشهادة ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

١ فوقها خط إشارة الشطب، ومقابلها في الهامش بقلم آخر: "لا في الوجوه"، وهو كذلك في س
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب السابع والعشرون ومائتان
في معرفة حال المراد

إنّ[1] المُرَادَ هُوَ المَجْذُوبُ بِالحَالِ ... فِي كُلِّ حالٍ عَلَى حِلٍّ وتَرْحالِ

يُمْشَى بِهِ وَهْوَ فِي بَيْضاءَ فِي دَعَةٍ ... عَلَى المَقَاماتِ مِنْ حالٍ إِلَى حالِ

عِنايَـةً مِنْـهُ والـرَّحْمَنُ يَحْرُسُـهُ ... بِعَيْنِـهِ[2]، فَهْـوَ فِي نُعْمَـى وإِقْبَـالِ

اعلموا أنّ المراد، في اصطلاح القوم، هو: "المجذوب عن إرادته مع تهيُّؤ الأمور له". فهو يجاوز الرسوم والمقامات من غير مشقّة، بل بالتذاذٍ وحلاوةٍ وطيب، تهوّن عليه الصعاب وشدائد الأمور. وينقسم المرادون هنا إلى قسمين: القسم الواحد أن يركَبَ الأمور الصعبة، وتحلَّ به البلايا المحسوسة والنفسيّة، ويحسّ بها ويكره ذلك الطبعُ منه، غير أنّه يرى ويشاهِد ما له في ذلك في باطن الأمر عند الله من الخير؛ مثل العافية في شرب الدواء الكريه؛ فيغلب عليه مشاهدة ذلك النعيم الذي في طيّ هذا البلاء؛ فيلتذّ بما يطرأ عليه من مخالفة الغرض؛ وهو العذاب النفسيّ، ومن الآلام المحسوسة لأجل[3] هذه المشاهدة. كعمر بن الخطاب ﷺ فإنّه من أصحاب هذا المقام، فقال في ذلك: "ما أصابني اللهُ بمصيبة إلّا رأيت أنّ لله عليَّ فيها ثلاث نعم: النعمة الواحدة حيث لم تكن تلك المصيبة في ديني، والنعمة الثانية حيث لم تكن مصيبة أكبر منها" إذ في الجائز أن يكون ذلك "والنعمة الثالثة: ما عند الله لي فيها من تكفير الخطايا ورفع الدرجات؛ فأشكر الله -تعالى- عند حلول كلّ مصيبة".

وهنا فقهٌ عجيب في طريق القوم تعطيه الحقائق لمن عرف طريق الله. فإنّ البلاء لا يقبل الشكر، والنعمة لا تقبل الصبر. فإن شكر مَن قام به البلاء؛ فليس مشهودُه إلّا النِّعم؛ فيجب

١ ص ٥٤ب
٢ الحرف الأول مهمل
٣ ص ٥٥

عليه الشكر. وإن صبر مَن قامت به النعماء؛ فليس مشهوده إلّا البلاء؛ وهو ما فيها من تكليف طلب الشكر عليها من الله، وما كلّفه من حكم التصرُّف فيها؛ فمشهوده يقتضي له الصبرَ، والحقّ -سبحانه- يردف عليه النِّعم، وهو في شهوده ينظر ما لله عليه فيها من الحقوق، فيجهد نفسه في أدائها، فلا يلتذّ بما يحسب الناس أنّه به ملتذّ؛ فيصبر على ترادف النعماء عليه؛ فهو صاحب بلاء. فليس المعتبَر إلّا ما يُشهده الحقُّ[1] في وقته، فهو بحسب وقته: إمّا صاحب شكر، أو صاحب صبر. فهذا حال القسم الواحد من المرادين.

وأمّا القسم الآخر فلا يحسّ بالشدائد المعتادة، بل يجعل اللهُ فيه من القوّة ما يحمل بها[2] تلك الشدائد التي يضعف عن حملِها غيرُها من القوى. كالرجل الكبير ذي القوّة، فيكلَّف ما يشقُّ على الصغير أن يحمله، فما عنده خير من ذلك، بل يحمله من غير مشقّة، فإنّه تحت قوّته وقدرته، ويحمله الصغير بمشقّة وجهد. فهذا ملتذّ بحمله، فارح بقوّته يفتخر بها، لا يجد ألما ولا يحسّ به. كما قال أبو يزيد في بعض مناجاته:

أُرِيْدُكَ لَا أُرِيْدُكَ لِلثَّوَابِ ... ولكِــنِّي أُرِيْــدُكَ لِلْعِقَــابِ
وكُلُّ مآرِبِي قَدْ نِلْتُ مِنْهَا ... سِوَى مَلْذُوذِ وُجْدِي بِالْعَذَابِ

فطلبَ اللذّة بما جرت العادة به أن يثمر عذابا، خرقا للعادة؛ فما طلب العذاب. يقول أهل الله: ليس العجب مِن وَرْدٍ في بستان، وإنما العجب مِن وَرْدٍ في قعر النيران. يقول صاحب هذا الكلام: ليس العجب ممن يَلتذّ بما جرت العادة أن يَلتذّ به الطبع، وإنما العجب إن يُلتذّ بما جرت العادة أن يتألّم به الطبع.

ذُكِر أنّ بعض المحبّين جنى[3] جناية، فجلَدَه الحاكم مائة جلدة. فما أحسّ بتسع وتسعين منها، فما استغاث، فلمّا كان في السوط المكمِّل مائة استغاث. فقيل له في ذلك فقال: العين التي كنت أعاقب من أجلها كانت تنظر إليّ، فكنت أتنعّم بالنظر إليها، فما كنت أُحِسُّ بمواقع السوط من

١ ص ٥٥ب
٢ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٣ ص ٥٦

ظهري، فلمّا كان في السوط الموفي مائة غابت عنّي، فأحسست بموقع السوط، فاستغثت.

ورأيت المرأةَ الصالحة بمكة، فاطمة بنت التاج، ضربها أبوها ضربا مبرِّحا من غير جناية. فما أحسّتْ بذلك، وكانت تُحِسُّ بشيء يحول بين ظهرها ومواقع السياط. فيقع السوط في ذلك[1] الحائل، وتسمع وَقْعَ السوط بأذنها، وتتعجّبُ حيث لا تُحِسُّ به. وقد جرى لنا مثل هذا في بدايتنا في حكاية طويلة. فهذا المراد قد يعطيه الله اللذّة دائما بكلّ شيء يقوم به، من بلاء ونعمة. فإنّ النعيمَ ليس بشيء زائد على عين اللذّة القائمة بالشخص، كما أنّ البلاء ليس بشيء زائد على وجود عين الألم. وأمّا الأسباب الموجِبة لهما فغير معتبَرة عندنا: فليس صاحب البلاء إلّا من قام به الألم، وليس صاحب النعمة سِوَى من قامت به اللذّة، ويكون السبب ما كان معتادا أو[2] غير معتاد.

وهذا القسم قد يجعل الله فيه أن يكون مرادا له في نفسه جميعُ ما يريد الله أن ينزله به، فإذا أعطاه اللهُ مرادَه ولا بدّ من ذلك، فإنّ ذلك مرادٌ لله -تعالى- فإنّه يلتذّ بوقوع مراده. فتكون الشدائد والمكاره المضادّة مرادًا له، فتحلُّ به، فيحملها بما عنده، وما جعل الله فيه (من القوّة)؛ فقد يكون حال المراد بهذه المثابة. وأهل البداية في هذا الطريق كلُّهم، عند حصول التوبة، ملتذّون بكلّ شدّة تطرأ عليهم. فهي شدّة عند غيرهم، وهي ملذوذة هيّنة عندهم. ولهذا أهلُ النهاية من العارفين يحنّون إلى البداية لأجل هذه اللذّة؛ فإنّهم لا يجدونها في النهاية؛ فإنّهم أهل تمييز؛ متحقِّقون بالحقّ. فهم أهل غضب ورضا فيحنّون إلى البداية لأجل ما فيها من الالتذاذ. وكلّما كمل الرجل أعطاه الله التمييز في الأمور، وحقّقه بالحقائق؛ إذ الموطن يعطي ذلك. فلو كان مزاج الدنيا على مزاج الجنّة؛ لم يعطِ إلّا نعيما مجرّدا، أو على مزاج النار؛ لم يعطِ إلّا ألما. فلمّا كان ممتزجا؛ وقتا هكذا ووقتا هكذا؛ كان العارفون بحسب الموطن.

وإذا علمتَ هذا، فاعلم أنّه يكون أيضا من أحوال المراد رفع التمنّي والطمع[3] والإخلاص من

١ رسمها في ق أقرب إلى: ذاك
٢ ص ٥٦ب
٣ ص ٥٧

نفسه، مع المبالغة في الأعمال. فيشاهدها من حيث ما هو محلٌّ لجريانها، ويجعلها من جملة الأقدار الجارية عليه؛ وذلك لفنائه عمّا يُنسب إليه من الحول والقوّة. فليس له مقام، ولا يحكم عليه حال. فإنّه لا يرى المقام ولا الحال؛ لنظره إلى ربّ المقام والحال بعين ربّ المقام والحال، متفرّج في جريان الأقدار عليه وظهورها فيه، وهو مع نفسه كأنّه لا داخل فيها ولا خارج عنها.

وَصْلٌ

وأمّا كون هذا الشخص سُمّي مرادا، ليس معناه أنّه مراد لما أريد به، وإنما معناه أنّه محبوب؛ فإنّ المحبوب لا يكون معذَّبا بشيء؛ فلا بدّ أن يحول المحِبُّ بين ما يؤلم محبوبَه وبين محبوبِه، وإن لم يفعل ذلك فليس بمحبٍّ ولا ذلك محبوبا، وكذا وقع. وأنّ الله ما ابتلى مَن ابتلى من عباده المحبوبين عنده من كونهم محبوبين، وإنما رزقهم من جملة ما رزقهم أن جعلهم محبّين له؛ فلمّا ادَّعَوا محبّته ابتلاهم من كونهم محبّين لا من كونهم محبوبين، فافهم. فالمحبوب له الإدلال والمحبّ له الخضوع. فالمراد هو المحبوب، فلا يذوق بلاءً.

وأمّا المراد الذي يكون مرادا لما أريد به، فإنّه[1] لا بدّ أن يُرزق الإرادة لما أريد به، فلا يقع له إلّا ما هو مراد له، وقد ذكرناه. وما كلّ مراد لما أريد به، يكون له إرادة فيما أريد به. فمن تكون له إرادة ذلك فهو المراد، المصطلح عليه في هذا الطريق. فالمرادُ لما أريد به، هو حالٌ يعمّ الخلق أجمعه؛ ما فيه اختصاص. ومَن تكون له إرادة فيما أريد به، فذلك خصوص؛ وهو المطلوب بهذه اللفظة وهذا الاسم، في هذا الطريق عند أهل الله؛ فيكون مرادا مريدا ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2] فإنّ الكلام في باب الإرادة والمراد والمريد يطول.

١ ص ٥٧ب
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب الثامن والعشرون ومائتان

في حال المريد

فاعلم -يا وليّ؛ وفّقك الله- أنّه:

لَـيْسَ المُرِيْـدُ الَّذِي قامَـتْ إِرَادَتُـهُ   بِـهِ ولكِنَّـهُ مَـنْ يَنْقَضِـي غَرَضُـهُ
فـإِنْ أَرَادَ أُمُـورًا لَـيْسَ يُـدْرِكُهَا   فـإِنَّ حاكِمَـهُ بِصَرْفِـهِ مَرَضُـهُ
ولَيْسَ إِذْ ذَاكَ مِنْ أَهْلِ الطَّرِيْقِ وَلا   فِي حُكْمِهِ جَوْهَرٌ فِي الكَوْنِ أَوْ عَرَضُهْ

لفظة[1] المريد، عند المحقّقين من أهل الله، تطلَق بإزاء المنقطع إلى الله، المؤثِر جناب الله، الساعي في محابّ الله ومراضيه. وقد يطلقونها بإزاء المتجرِّد عن إرادته. وأعظم مراتب المريد، عندهم وعندنا: أن يكون نافذَ الإرادة، لا عن كشف. فإن كان عن كشف فليس بمريد، وإنما هو عالِم بما يكون. كما أنّه ليس من شرط المراد أن تكون له إرادة فيما يقع في الوجود به وبغيره، أن يكون ما يقع مشهودا له في إرادته، فيريده قبل وقوعه. قد يكون ذلك، وليس بشرط. وإنما حاله: أنّ الأمر إذا وقع في الوجود يرضى به، ويلتذّ بوقوعه، ولا يردّه بخاطره، ولا يكرهه.

فاعلم أنّه مَن أعلمه الله مرادَه فيما يكون، عناية منه، فإنّه مطلوب بالتأهّب لذلك، ولا سيما فيما يقع به لا بغيره. فيتلقّاه بالصفة التي يطلبها ذلك الواقع شرعًا مِن رِضى، أو صبر، أو شكر. فإن كان، مع هذا الإعلام، يكون مريدا لذلك، فتلك إرادة موافقة، ويكون مريدا لقيام الإرادة به، لا لنفوذ إرادته. فإنّه لا ينبغي في الطريق أن يسمّى مريدا إلّا من تنفذ إرادته وهو الله، أو مَن أعطاه الله ذلك من خلقِه، وما سمعنا أنّه نال هذا المقام أحدٌ من خلق الله. فإنّه قد صحّ عندنا كشفا ونقلا أنّه لا مقام أعلى من[2] مقام محمد ﷺ ومع هذا قد سأل اللهَ في أشياء؛ منها أن لا يجعل اللهُ بأسَ أُمّته بينها، فلم يقبل سؤاله في ذلك. قال ﷺ: «فمنَعَنيها»، فإذا لم يكمل مقام نفوذ الإرادة له ﷺ فكيف يناله غيره؟ فإنّه (أي مسمّى المريد) مما[3] انفرد الله به. فمن أطلعه الله

١ ص ٥٨
٢ ص ٥٨ب
٣ ق: "ممن" كتب في الهامش بقلم آخر: "مما" وبجانبها حرف ظ، و: هذا بعض الظن، وكذلك هي في س: "مما"

على مراداته، فما أراد إلّا ما يقع. فيظهر نفوذ إرادته، وما يعلم الناس ما هو مشهوده الذي أشهده الحقّ. فهم يتخيّلون أنّ ذلك المراد الواقع (إنما وقع) من أثر همّته، وليس كذلك.

فالمريد (هو) مَن انقطع إلى الله -تعالى- عن نظر واستبصار، وطلب مرضاة الله، وتجرّد عن إرادته؛ إذ علم أنّه ما يقع في الوجود إلّا ما يريده الله، لا ما يريده الخلق. فيقول هذا المريد: فلماذا أَتعنّى، وأريد ما لا أعلم أنّه يقع أم لا يقع؛ فإنّه لا علم لي بما في علم الله -تعالى- من ذلك. فإن وقع ما أُريدُ فلكونه مرادا لله؛ فبماذا أفرح؟ وإن لم يقع فلا بدّ من انكسار الخيبة، فأستعجل الهمّ، وربما ينجرّ معه عدم الرضا لعدم وقوع المراد. فالأَوْلَى أن لا يريد إلّا ما يريده الحقّ، كان ما كان على الإجمال؛ فمتى وقع تلقّيته بالقبول والرضا. فيتجرّد (المريد) عن إرادته، فلا يبقى له إرادة إلّا على هذا[1] الحكم.

وأمّا الذي يطلعه الله، من المريدين، على مراد الله في العالم، فإنّ ذلك قد يكون على أحد طريقين: الطريق الواحدة بإخبار إلهيّ وكشفٍ لما يكون، والطريق الثانية أن يرزقه الله علم ما تعطيه حقائقُ الأشياء، وترتيبها الإلهيّ الذي رُتِّبت عليه. فيريد، عند ذلك، أمرا مّا فلا تخطئ له إرادة؛ بل يقع مراده على حسب ما تعلّق به. فهذا مريدٌ بالحقّ كما كان سميعا بصيرا بالحقّ، إذا كان الحقّ سمعَه وبصرَه؛ فيكون أيضا إرادته. ومهما أخطأتْ إرادتُه[2] فليس بمريد على الحقيقة؛ إذ لا فائدة في أن لا يكون مريدا إلّا مَن قامت به الإرادة. وإنما الفائدة في أن لا يكون مريدا إلّا من تنفذ إرادته.

فالمريد، في هذه الطريقة، يحمل المشاقّ والشدائدَ والمكارِهَ مشاقًّا وشدائدَ ومكارِهَ، غير ملتذّ بها، بل يحملها من أجل الله أو أجل ما له فيها، أي في حملها، من السعادة الأبديّة، أعلاها أن يشكر اللهُ فِعلَه؛ فيكون ممن أثنى الله عليه؛ فيتجرّع الغُصص ويصبر عليها لعلمه بما في طيّ ذلك من الخير الإلهيّ.

١ ص ٥٩
٢ ق: "إراداته" مع إشارة فوق الألف الثانية لشطبها

وقد يكون بعضُ رجال الله مريدا من وجهٍ، مرادا من وجهٍ. فتختلف أحواله، فتختلف أحكامه. فإذا التذّ بالواقع المكروه كان مرادا، وإذا تألّم بالواقع المحبوب[1] كان مريدا، فكيف حاله بالمكروه؟ فهذا حال المريد قد بيّنّاه مفصّلا لمن يعقل من أهل الله ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

١ ص ٥٩ب
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب التاسع والعشرون ومائتان
في الهمّة

إذا كُنتَ فِي هِمَّةٍ فاتَّئِدْ — فإنَّ الوُجُودَ لَهَا مُسْتَعِدْ

وَلَا تَفْتَحَنَّ بِهَا مُغْلَقًا — وَلَا تَكُ مِمَّنْ بِهَا يَسْتَبِدْ

وَلَا تَرْكَنَنَّ إِلَيْهَا وَكُنْ — كَمَا أَنْتَ فِي بَاطِنِ المُعْتَقِدْ

نريد بـ"باطن المعتقِد" كون الله هو الفاعل للأشياء، لا أثر فيها لهمّة مخلوق ولا لسبب ظاهر ولا باطن؛ لعلمه بأنّ الأسباب إنما جعلها الله ابتلاء، ليتميّز من يقف عندها ممن لا يرى وقوع الفعل إلّا بها، ممن لا يرى ذلك ويرى الفعلَ لله من ورائها عندها، لا بها.

اعلم أنّ الهمّة يطلقها القومُ بإزاء تجريد القلب لِلمُنَى. ويطلقونها بإزاء أوّل صدق المريد. ويطلقونها[1] بإزاء جمع الهمم بصفاء الإلهام؛ فيقولون: الهمّة على ثلاث مراتب: همّة تَنَبُّهٍ، وهمّة إرادة، وهمّة حقيقة. فاعلم أنّ همّة التنبّه هي تيقّظ القلب لما تعطيه حقيقة الإنسان مما يتعلّق به التمنّي، سواء كان محالا أو ممكنا. فهي تجرِّد القلب للمنى، فتجعله هذه الهمّة أن ينظر فيما يتمنّاه: ما حكمه؟ فيكون بحسب ما يعطيه العلم بحكمه. فإن أعطاه الرجوعَ عن ذلك رجع، وإن أعطاه العزيمةَ فيه عزم. فيحتاج صاحبُ هذه الهمّة إلى علم ما تمنّاه.

وأمّا همّة الإرادة، وهي أوّل صدق المريد؛ فهي همّة جمعيّة لا يقوم لها شيء. وهذه الهمّة توجَد كثيرا في قوم يسمّون بأفريقية: "العزابيّة" يقتلون بها من يشاءون. فإنّ النفس إذا اجتمعت أثّرت في أجرام العالَم وأحواله، ولا يعتاص عليها شيء. حتى أدّى مَن علم ذلك، ممن ليس عنده كشف ولا قوّة إيمان، أنّ الآيات الظاهرة في العالم على أيدي بعض الناس إنما ذلك راجع إلى هذه الهمّة.

١ ص ٦٠

ولها (أي لهمّة الإرادة) من القوّة بحيث أنّ لها، إذا قامت بالمريد، أثرا في الشيوخ الكمّل؛ فيتصرّفون فيهم بها. وقد يُفتح على الشيخ في علمٍ ليس عنده ولا هو مرادٌ به، بهمّة هذا المريد الذي يرى أنّ ذلك عند[1] هذا الشيخ. فيحصل ذلك العلم في الوقت للشيخ بحكم العرَض ليوصله إلى هذا الطالب صاحب الهمّة؛ إذ لا يقبله إلّا منه؛ وذلك لأنّ هذا المريد جمَعَ همّته على هذا الشيخ في هذه المسألة. والحكايات في ذلك مشهورات مذكورة.

وأثر هذه الهمّة في الإلهيّات قول الله -تعالى- (في الحديث القدسيّ): «أنا عند ظنّ عبدي بي فليظنّ بي خيرا» فَمَن جمع همّته على ربّه أنّه لا يغفر الذنب إلّا هو، وأنّ رحمته وسعتْ كلّ شيء؛ كان مرحوما بلا شكّ ولا ريب. قال -تعالى-: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[2] لأنّهم ظنّوا أنّ الله لا يعلم كثيرا مما يعملون. فلهذا قلنا: إنّه لا بدّ من علم ما تتعلّق به هذه الهمّة. فإن تعلّقتْ بمُحال لم يقع، وعاد وبالها على صاحبها، فأثّر في نفسه بهمّته. وإن تعلّقتْ بما ليس بمحال، وَقَعَ ولا بدّ.

وهنا، من هذه الطائفة، تعلّقتْ بالمحال، وهو نفي العلم عن الله ببعض أعمال العباد، فعذّبهم الله بأعمالهم؛ فظنّهم أرداهم. وهذه مسألة لا يمكننا أن أُوَفِّيها حقّها لاتّساعها وما يدخل فيها مما لا ينبغي أن يقال ولا يذاع. غير أنّ لها النفوذ حيث وُجدتْ. فإذا لم تجتمع ودخلها خلل؛ فليس لها هذا الحكم. فلو أنّ هؤلاء الذين ظنّوا[3] بربّهم أنّه لا يعلم كثيرا مما يعملون، يظنّون أنّ الله لا يؤاخذ على الجريمة لما هو عليه من الصفح والتجاوز، وتحجبهم جمعيّتهم على هذا، عن بطشه -تعالى- وشديد عقابه، لم يؤاخذهم؛ فإنّ ظنّهم إنما تعلّق بممكن.

وأمّا همّة الحقيقة التي هي جمع الهمم بصفاء الإلهام، فتلك همم الشيوخ الأكابر من أهل الله، الذين جمعوا هممهم على الحقّ، وصيّروها واحدة لأحديّة المتعلّق، هربا من الكثرة وطلبا لتوحيد الكثرة أو للتوحيد. فإنّ العارفين أَنِفوا من الكثرة، لا من أحديّتها؛ في الصفات كانت، أو في

١ ص ٦٠ب
٢ [فصلت : ٢٣]
٣ ص ٦١

النسب، أو في الأسماء. وهم متميّزون في ذلك، أي هم على طبقات مختلفة، وأنّ الله يعاملهم بحسب ما هم عليه، لا يردّهم عن ذلك؛ إذ لكلّ مقامٍ وجهٌ إلى الحقّ. وإنما يفعل ذلك ليتميّز الكثير الاختصاص بالله، الذي اصطنعه الله لنفسه من عباد الله، عن غيره من العبيد؛ فإنّ الله أنزل العالم بحسب المراتب لتعمير المراتب. فلو لم يقع التفاضل في العالم لكان بعضُ المراتب معطّلا غيرَ عامر، وما في الوجود شيء معطّل بل هو معمور كلّه. فلا بدّ لكلّ مرتبة من عامر، يكون حُكمه بحسب مرتبته؛ فلذلك فضل العالم بعضه بعضا.

وأصله في الإلهيّات: الأسماء الإلهيّة: أين إحاطة العالِم، من إحاطة المريد، من إحاطة القادر[1]؟ فتميّز العالِم عن المريد، والمريد عن القادر بمرتبة المتعلّق. فالعالِم أعمّ إحاطة، فقد زاد وفضل على المريد والقادر، بشيء لا يكون للمريد ولا للقادر، من حيث أنّه مريد وقادر. فإنّه يعلم نفسَه -تعالى- ولا يتّصف بالقدرة على نفسه، ولا بالإرادة لوجوده. إذ من حقيقة الإرادة أن لا تتعلّق إلّا بمعدوم، والله موجود. ومن شأن القدرة أن لا تتعلّق إلّا بممكن أو واجب بالغير، وهو واجب الوجود لنفسِه.

فمن هناك ظهر التفاضل في العالَم لتفاضل المراتب، فلا بدّ من تفاضل العامرين لها، فلا بدّ من التفاضل في العالِم؛ إذ هو العامر لها الظاهر بها. وهذا مما لا يدرك كشفا، بل إدراكه بصفاء الإلهام؛ فيكشف المكاشف عمارة المراتب بكشفِه العامرين لها، ولا يُعلم التفاضل إلّا بصفاء الإلهام الإلهيّ. فقد نبّهناك على معرفة الهمّة بكلام مبسوط في إيجاز، فافهم ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

---

[1] ص ٦١ب

[2] [الأحزاب: ٤]

الباب الموفي ثلاثين ومائتان
في الغربة

تَغَرَّبْ عَنِ الأَوْطانِ والحالِ والحَقِّ ... عَساكَ تَحُوزُ الأَمْرَ فِي مَقْعَدِ الصِّدْقِ

وَكُنْ[1] نَافِذًا فِي كُلِّ أَمْرٍ تَرُومُهُ ... وَلا تَدْهَشَنْ إِنْ جاءكَ الحَقُّ بِالحَقِّ

ولَوْلَا وُجُودُ الفَتْقِ فِي الأَرْضِ والسَّمَا ... لَمَا دارَتِ الأَفْلاكُ مِنْ شِدَّةِ الرَّتْقِ

كَذَاكَ سَمَاواتِ العُقُولِ وأَرْضُهَا ... وأَغْنِي بِهَا الطَّبْعَ المُؤَثِّرَ فِي الخَلْقِ

فَدَارَتْ بِأَفْلاكِ القُوَى ثُمَّ أَبْرَزَتْ ... مَعارِفَهَا لِلسَّامِعِيْنَ مِنَ النُّطْقِ

اعلم أنّ الغربة عند الطائفة يطلقونها ويريدون بها: مفارقة الوطن في طلب المقصود. ويطلقونها في اغتراب الحال، فيقولون في الغربة: الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه. والغربةُ عن الحقّ غربةٌ عن المعرفة من الدهش[2]. أمّا غربتهم عن الأوطان بمفارقتهم إيّاها، فهو لما عندهم من الركون إلى المألوفات، فيحجبهم ذلك عن مقصودهم الذي طلبوه بالتوبة، وأعطتهم اليقظة وهم غير عارفين بوجه الحقّ في الأشياء. فيتخيّلون أنّ مقصودهم لا يحصل لهم إلّا بمفارقة الوطن، وأنّ الحقّ خارجٌ عن أوطانهم. كما فعل أبو يزيد البسطامي لمّا[3] كان في هذا المقام، خرج من بسطام في طلب الحقّ، فوقع به رجل من رجال الله في طريقه. فقال له: يا أبا يزيد؛ ما أخرجك عن وطنك؟ قال: طَلَبُ الحقّ. قال له الرجل: إنّ الذي تطلبه قد تركته ببسطام. فتنبّه أبو يزيد، ورجع إلى بسطام، ولزم الخدمة حتى فُتح له، فكان منه ما كان. فهؤلاء هم السائحون، فجعل الله سياحة هذه الأمّة الجهاد في سبيل الله.

واعلم أنّ هذا الأمر ليس باختيار العبد، وإنما صاحب هذا الأمر يطلب وجود قلبه مع ربّه

---

[1] ص ٦٢

[2] ق: "بالدهش" وصححت مباشرة بقلم آخر

[3] ص ٦٢ب

في حاله، فإذا لم يجده في موضعٍ يقول: ربما أنّ الله -تعالى- لم يُقدِّر أن يظهر إلى قلبي في هذا الموضع، فيرحل عنه رجاء الحصول، لمّا علم أنّ الله -تعالى- قد رتّب أمورا، واقتضى- علمه أزلا أنّه لا يكون كذا إلّا بموضع كذا، وبطالع كذا، وبسبب كذا. فلمّا حكم عليه هذا الإمكان، وفَقد قلبه في بعض المواطن عن وجودٍ متقدّم أو لا عن وجود؛ رَحَلَ عن ذلك الموطن رجاء حصول البغية. هذا سبب اغترابهم عن الأوطان، وأمثاله. فإنّ بعضهم قد يفارق وطنه لما كان له فيه من العزّة، فإذا رأى أنّه قد زاد عزّا بالزهد والتوبة، أو[1] لم يكن مذكورا فاشتهر بالتوبة والخير، فأورثه عزّا في قلوب الناس، فوقع الإقبال عليه بالتعظيم، فيفرّ ويغترب عن وطنه إلى مكان لا يُعرف فيه لمعرفته بنفسه مع ربّه. فإنّ تعظيم الناس للشخص سُمٌّ قاتل مؤثِّر فيه أثرا يؤدّيه إلى الهلاك. وهذا أيضا من الأسباب المؤدّية إلى مفارقة الوطن والاغتراب عن الأهل. فحيث وَجَد قلبه مع الله أقام.

أخبرني شيخي أبو الحسين بن الصائغ الزاهد المحدِّث، بسبتة، قال: سمعت شيخنا أبا عبد الله محمد بن رزق -رحمه الله- في سياحة كنا معه فيها، أقرأ عليه بعض أجزاء الحديث، وكان صاحبَ رواية يقول: مررت في سياحتي بمسجد خرابٍ في فَلاة من الأرض فقلت: أدخل أركع فيه ركعتين. فدخلته، فوجدت قلبي فقعدت فيه سنتين. فأين زمان ركعتين من سنتين؟! فمطلوبهم بالغربة عن الأوطان: وجود القلب مع الله. فحيثما وجدوه قاموا في ذلك الموضع.

قال بعضهم: كنت مارّا إلى مكة، فرأيت في الطريق شابّا تحت شجرة وهو يصلّي في البرّيّة وحده. فقلت له: ألا تمشي إلى مكة؟ فقال لي: كنت أسير إلى مكة عام أوّل، فلمّا مررت بهذه الشجرة وجدت قلبي. فلي[2] هنا سنة لا أبرح من هذا الموضع، إلّا إن فقدت قلبي. قال: فبعد سنة مررتُ بذلك الموضع وبتلك الشجرة، فلم أجد الشابّ. فمشيت غير بعيد. فإذا بالشابّ قائم يصلّي، فسلّمت عليه فعرفني. فقلت له: رأيتك قد تركت تلك السمرة!. فقال لي: لمّا فقدتُ قلبي أخذت في طريقي الذي نويتُ أوّلا، أريد مكة، فانتهيت إلى هذا الموضع، فوجدت قلبي؛

١ ص ٦٣
٢ ص ٦٣ب

فأنا به أيضا مقيم. فقلت له: من أين طعامك وشرابك؟ قال: مِن عنده، يجيئني به في الوقت الذي يريد أن يغذّيني. قال: فتركته، وانصرفت، وما أدري ما انتهى إليه أمرُه بعد ذلك. فقد يطلبون بالغربة وجود قلوبهم مع الله.

وأمّا غربة العارفين عن أوطانهم؛ فهي مفارقتهم لإمكانهم؛ فإنّ الممكن وطنه الإمكان. فيكشف له أنّه الحقّ، والحقّ ليس وطنه الإمكان؛ فيفارق الممكنُ وطنَ إمكانه لهذا الشهود. ولمّا كان الممكن في وطنه، الذي هو العدم، مع ثبوت عينه، سمع قول الحق له: ﴿كُنْ﴾ فسارَع إلى الوجود؛ فكان، ليرى موجِده. فاغترب عن وطنه، الذي هو العدم، رغبة في شهود من قال له: ﴿كُنْ﴾. فلمّا فتح عينه، أشهده الحقُّ أشكالَه من المحدَثات، ولم يشهد الحقَّ الذي[1] سارع إلى الوجود من أجله. وفي هذه الحال قلت:

إذا ما بَدَا الكَوْنُ الغَرِيْبُ لِناظِرِي   حَنَنْتُ إِلَى الأَوْطانِ حَنَّ الرَّكائِبِ

يقول: فأردتُ الرجوع إلى العدم، فإنّي أقرب إلى الحقّ في حال اتّصافي بالعدم، منّي إليه في حال اتّصافي بالوجود؛ لما في الوجود من الدّعوى. وطلبُ حالة الفناء عن الحقّ للبقاء بالحقّ، هو أن يرجع إلى حالة العدم التي كان عليها. فهذه غربة أيضا موجودة، واقعة عن وطنٍ بغير اختيار العبد.

ومِن غربة العارفين بالله غُربتهم عن صفاتهم عند وجودهم الحقَّ عينَ صفاتهم. وهذه غربة حقيقيّة، فإنّ الصفة مضافة إليهم بكلام الله، وهو الصادق؛ فهم أهل صفة. ولكن ما هي تلك الصفة؟ وإلى مَن تضاف حقيقة؟ فإنّ العالَم يضاف إلى الله بأنّه عبد الله، كما أنّ الله مضاف إلى العالَم، فإنّه ربُّ العالمين. فإضافة العبد مستنِدة إلى إضافة الحقّ.

فأوّل غربة اغتربناها وجودا حِسّيّا عن وطننا (هي) غُربتنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبيّة لله علينا. ثمّ عمرنا بطون الأمّهات فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة فكانت

١ ص ٦٤

الدنيا وطننا، واتّخذنا فيها أوطانا، فاغتربنا عنها بحالة[1] تسمّى سفرا وسياحة إلى أن اغتربنا عنها بالكلّيّة إلى موطن يسمّى البرزخ. فعمرناه مدّة الموت فكان وطننا، ثمّ اغتربنا عنه بالبعث إلى أرض الساهرة. فمِنّا من جعلها وطنا، أعني القيامة، ومِنّا من لم يجعله وطنا فإنّه ظرفٌ زمانيٌّ، والإنسان في تلك الأرض كالماشي في سفره بين المنزلتين، ويتّخذ بعد ذلك أحد الموطنين: إمّا الجنّة وإمّا النار، فلا يخرج بعد ذلك ولا يغترب. وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان، ليس بعدها وطن مع البقاء الأبديّ.

وأمّا قولهم في الغربة: "إنّها الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه" فتلك غربة أخرى. وذلك أنّ أصحاب الأحوال لا شكّ أنّ لهم النفوذَ والتحكّم، وبها يكون خرق العوائد لهم المشهورة في العالم. فإذا اطّلعوا على أنّ الحال لا أثر له فيما ظهر له من الفعل عند قيامه بهم، فيما أعطاه الكشف، لم يرضوا به فاغتربوا عنه، وقالوا: "الوقوفُ معه وبالٌ على صاحبه" فيرون أنّ الغربة عنه غايةُ السعادة، وأنّه من أعظم حجاب يحجب به الإنسان، وأنّه موضع المكر والاستدراج. فإنّ العاقل لا يقف[2] في مواطن إمكان المكر فيها، بل ينبغي له أن لا يقف إلّا في موضع يكون على بصيرة فيه، كما فعل موسى في غربة الوطن: ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ[3] لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[4] فاغترب بجسمه عن وطنه خوفا منهم. فلو كان مثل خروج محمد ﷺ من مكة إلى المدينة مهاجرا، لم يكن خوفه منهم، بل كان مشهوده خوفه من الله أن يسلّطهم عليه؛ فوهب له، مع الرسالة التي كانت له قبل هجرته، السيادة على العالمين. فإنّ الهجرة كانت له مطلوبة، وهي الاغتراب عن وطنه. فعلامة صدق المريد في غربته عن وطنه: حصولُ مقصوده. فإذا لم يحصل؛ فلخلل في غربته؛ إذا طلبه وَجَده، فليس بصادق. وإذا فارق بالكلّيّة ظاهرا وباطنا فلا بدّ من حصول المقصود. فمن تعلّق قلبه بوطنه في حال غربته، فما اغترب الغربة المطلوبة.

١ ص ٦٤ب
٢ "لا يقف" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٣ ص ٦٥
٤ [الشعراء : ٢١]

وأمّا الغربةُ عن الحقّ التي هي من حقيقة الدهش عن المعرفة؛ فاعلم أنّ الإمكان موطنه غير موطن الوجوب، بل هما موطنان للواجب والممكن. وموطن الممكن العدمُ أوّلا وهو موطنه الحقيقيّ، فإذا اتّصف بالوجود فقد اغترب عن وطنه بلا شكّ. وكان في حال سكناه في وطنه مشاهِدا للحقّ، فإنّه جارٌ له. إذ وَصْفُ العدم له أزلا، وَصْفُ الوجود لله أزلا. فاغترب عن وطنه بالوجود، ففارق مجاورة الحقّ، ولَزِم الحدوث بهذه الغربة، والحقُّ غير متّصِف بهذه[1] الصفة، لم يتّصف الخلق بالحدوث أزلا في حال عدمه، فاغترب عن الحقّ بحدوثه. ولمّا حصل له الوجود الحادث، ووقعت المشاركة في الوجود بينه وبين الحقّ، دهش؛ فإنّه رأى ما لا يعرفه؛ فإنّه عرف نفسه متميّزا عن الحقّ بحال العدم؛ فلمّا فارق هذا الحال بالوجود؛ أدركه الدهش عن المعرفة الأُولَى.

وهذه الغربة حال رجلين: رجلٌ لم يأنس بهذا المقام، ولا وصل إليه بطريق استدراج وتَرَقٍّ من حال إلى حال، بل أتاه، بغتة فجأة، ما لم يعهده ولا ألفه، فرأى نفسه تضعف عن حمله، فيخاف من عدم عينه، فيدهش عن تحصيل تلك المعرفة، ويرجع إلى حسّه عاجلا، فيتغرّب عن الحقّ في تلك الرجعة. ورأينا من أهل هذا المقام أبا العباس أحمد العصّاد المعروف بمصر بالحريري، وما رأينا غيره. وأمّا الرجل الآخر فهو رجل، ما مِن معرفة تَرِد عليه إلّا وتدهشه، لعظيم ما يرى مما هو أعلى مما حصل له وأمكن، فيتغرّب عن الحقّ الذي كان بيده، ويحصّل مِن هذه المعرفة حقّا يقوم به إلى وقت تجلٍّ آخر يعطى فيه معرفة تدهشه لما ذكرناه، فيتغرّب أيضا عن الحقّ الذي حصل له في هذه المعرفة، دائما أبدا دنيا وآخرة.

وأمّا العارفون المكمَّلون فليس[2] عندهم غربة أصلا، وأنّهم أعيانٌ ثابتة في أماكنهم، لم يبرحوا عن وطنهم. ولمّا كان الحقُّ مرآة لهم، ظهرت صورهم فيه ظهور الصور في المرآة؛ فما هي تلك الصور أعيانهم لكونهم يظهرون بحكم شكل المرآة، ولا تلك الصور عين المرآة لأنّ المرآة ما في ذاتها تفصيل ما ظهر منهم، وما هم. فما اغتربوا، وإنما هم أهل شهود في وجود، وإنما أضيف إليهم

١ ص ٦٥ب
٢ ص ٦٦

الوجود من أجل حدوث الأحكام؛ إذ لا تظهر إلّا مِن موجود.

فمرتبة الغربة ليست من منازل الرجال، فهي منزلة أدنى ينزلها المتوسّطون والمريدون. وأمّا الأكابر فما يرون أنّه اغترب شيء عن وطنه؛ بل الواجب واجب، والممكن ممكن، والمحال محال؛ فتعيّن وطنُ كلّ مستوطِن. ولو قامت غربةٌ بهم لانقلبت الحقائق، وعاد الواجبُ ممكنا، والممكنُ واجبا، والمحالُ ممكنا، والأمر ليس كذلك. والغربة عند العلماء بالحقائق في هذا المقام غير موجودة ولا واقعة ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

١ [الأحزاب: ٤]

الباب الأحد والثلاثون ومائتان
في المكر

يُسْتَدْرَجُ العاقِلُ فِي عَقْلِهِ ... مِنْ حَيْثُ لا يُعْلِمُهُ الماكِرِ
ومَكْرُهُ[1] عادَ عَلَيْهِ وَمَا ... يَدْرِي بِذاكَ الفَطِنُ الحَايِرُ
فَمَنْ أَرَادَ الأَمْنَ مِنْ مَكْرِهِ ... لِيَحْصُلَ الباطِنُ والظاهِرُ
يُحَقِّقُ المِيْزَانَ مِنْ شَرْعِهِ ... فَيُعْلَمُ الرَّابِحُ والخاسِرُ

اعلم أنّ المكر يطلقه أهلُ الله على إرداف النّعم مع المخالفة، وإبقاء الحال مع سوء الأدب، وإظهار الآيات من غير أمر ولا حدّ. واعلم أنّه من المكر عندنا بالعبد أن يُرزق العبدُ العلمَ الذي يطلب العملَ ويُحرم العملَ به، وقد يُرزق العملَ ويُحرم الإخلاصَ فيه. فإذا رأيت هذا من نفسك أو علمته من غيرك فاعلم أنّ المتّصِف به ممكور به. ولقد رأيت في واقعة، وأنا ببغداد سنة ثمان وستمائة، قد فُتِحت أبوابُ السماء، ونزلت خزائن المكر الإلهيّ مثل المطر العام، وسمعت ملَكا يقول: ماذا نزل الليلة من المكر؟! فاستيقظت مرعوبا، ونظرت في السلامة من ذلك، فلم أجدها إلّا في العلم بالميزان المشروع. فمن أراد الله به خيرا وعصمةً[2] من غوائل المكر، فلا يضع ميزان الشرع من يده، وشهود حاله. وهذه حالة المعصوم والمحفوظ.

فأمّا[3] إرداف النّعم مع المخالفة فهو موجود اليوم كثير في المنتمين إلى طريق الله، وعاينتُ من الممكور بهم خلقا كثيرا لا يحصي عددهم إلّا الله، وهو أمر عام.

وأمّا إبقاء الحال مع سوء الأدب، فهو في أصحاب الهمم وهم قليلون؛ على أنّا رأينا منهم جماعة بالمغرب وبهذه البلاد؛ وهو أنّهم يسيئون الأدب مع الحقّ بالخروج عن مراسِمه مع بقاء الحال المؤثّرة في العالَم عليهم مكرا من الله. فيتخيّلون أنّهم لو لم يكونوا على حقّ في ذلك لَتغيّر

١ ص ٦٦ب
٢ س، ه: وعصمه
٣ ص ٦٧

عليهم الحال. نعوذ بالله من مكره الخفيّ. قال -تعالى-: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ. وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾[1] وقال: ﴿وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[2] وقال: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا. وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾[3] وهو من "كاد" من أفعال المقاربة. أي كاد أن يكون حقًّا لظهوره بصفة حقّ. فهو كالسِّحر المشتقّ من السَّحَر الذي له وجهٌ إلى الليل ووجهٌ إلى النهار، فيظهر للممكور به وجهُ النهار منه فيتخيّل أنّه حقٌّ. نعوذ بالله من الجهل.

واعلم أنّ المكر الإلهيّ إنما أخفاه الله عن الممكور به خاصّة، لا عن غير الممكور به. ولهذا قال: ﴿مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4] فأعاد الضمير على المضمَر في ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ﴾ وقال: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[5] فمضمرهم هو المضمَر في ﴿مَكَرُوا﴾ فكان مكرُ الله بهؤلاء، عينَ مكرهم الذي اتّصفوا به وهم[6] لا يشعرون. ثمّ قد يمكر بهم بأمر زائد على مكرهم، فإنّه أرسله -سبحانه- نكرة فقال: ﴿وَمَكَرْنَا مَكْرًا﴾ فدخل فيه عينُ مكرهم، ومكرٌ آخر زائد على مكرهم. وقد يكون المكر الإلهيّ في حقّ بعض الناس من الممكور بهم يعطى الشقاء وهو في العامّة، وقد يكون يعطى نقصان الحظّ وهو المكر بالخاصّة وخاصّة الخاصّة لِسِرٍّ إلهيّ؛ وهو: أن لا يأمن أحدٌ مكر الله، لما ورد في ذلك من الذمّ الإلهيّ في قوله: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾[7] ومَن خسر ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾[8].

فأخفى المكرِ الإلهيّ وأشدُّه سترا في المتأوّلين، ولا سيما إن كانوا من أهل الاجتهاد، وممن يعتقد أنّ "كلّ مجتهد مصيب". وكلّ من لا يدعوا إلى الله على بصيرة وعلم قطعيّ فما هو صاحب اتّباع، لأنّ المجتهد مشرِّعٌ ما هو متّبِعٌ إلّا على مذهبنا؛ فإنّ المجتهد إنّما يجتهد في طلب الدليل على الحكم، لا في استنباط الحكم من الخبر بتأويلٍ يمكن أن يكون المقصود خلافه، فإذا

١ [الأعراف : ١٨٢، ١٨٣]
٢ [النمل : ٥٠]
٣ [الطارق : ١٥، ١٦]
٤ [الأعراف : ١٨٢]
٥ [النمل : ٥٠]
٦ ص ٦٧ب
٧ [الأعراف : ٩٩]
٨ [البقرة : ١٦]

أمكن فليس صاحبه ممن هو على بصيرة، وإن صادف الحقّ بالتأويل؛ فكان صاحبَ أجرين بحكم الاتّفاق لا بحكم القصد فإنّه ليس على بصيرة، وإن لم يصادف الحقّ كان له أجرُ طلب الحقّ فنقص حظُّه. فهذا مكرٌ[1] إلهيّ خفيّ بهذا العالِم المتأوِّل، فإنّه من المتأهّلين أن يدعو إلى الله على بصيرة بتعليم الله إيّاه إذا كان من المتّقين.

فمكر العموم الإلهيّ (يكون) في إرداف النِّعم على أثر المخالفات، وزوالها عند الموافقات فلا يؤخذ بها. فإن كان من علماء عامّة الطريق فيرى أنّ ذلك من حكم قوّة الصورة التي خُلق عليها، فيدّعي القهر والتأثير في الحكم الإلهيّ بالوعيد، ويرى أنّ عموم الحكمة أن يعطي الأسماءَ الإلهيّة حقّها. فيرى أنّ الاسم الغفّار والغفور وإخوانه ليس له حكم إلّا في المخالفة، فإن لم تقم به مخالفات لم يعط بعضَ هذه الأسماء الإلهيّة حقّها في هذه الدار، ويحتجّ لنفسه بقول الله: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[2] وكذلك يفعل. وهذا النظر كلُّه لا يخطر له عند المخالفة، وإنما يخطر له ذلك بعد وقوع المخالفة. فلو تقدَّمها هذا الخاطر لمَنَع من المخالفة فإنّه شهود، والشهود يمنعه من انتهاك الحرمة الشرعيّة.

ولهذا ورد الخبر: «إذا أراد الله إنفاذ قضائه وقدَرِه سلَبَ ذوي العقول عقولهم؛ حتى إذا أمضى فيهم قضاءه وقدره ردَّها عليهم ليعتبروا» فمنهم[3] مَن يعتبر ومنهم من لا يعتبر، كما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[4] فمنهم من عبده، ومنهم من أشرك به؛ فما يلزم نفوذ حكم العلّة في كلّ معلول. فلو أبقى عليهم عقلهم؛ ما وقع منهم ما وقع، كذلك لو كان المشهود له، عند إرادة وقوع المخالفة، للأسماء الإلهيّة، لمنعه الحياء من المسمّى أن ينتهك حرمة خطابه في دار تكليفه.

فالمخالِف يقاوم القهر الإلهيّ، ومَن قاوم القهر الإلهيّ هلك. فإذا أَردف (اللهُ) النِّعمَ على مَن هذه حالته، تخيَّل (المخالِفُ) أنّ ذلك بقوّة نفسه، ونفوذ همّته، وعناية الله به حيث رَزَقَهُ من

١ ص ٦٨
٢ [الزمر : ٥٣]
٣ ص ٦٨ب
٤ [الذاريات : ٥٦]

القوّة ما أثّر بهما في "الشديد العقاب"، وغاب عن "الحليم"، وعن الإمهال وعدم الإهمال. فإن لم يقصد انتهاك الحرمة بقوّة ما هو عليه من حكم اسم إلهيّ؛ فليس بممكور به، مثل عصاة العامّة عن غفلة وندامة بعد وقوع مخالفة. فالصبرُ على إرداف النِّعم لما في طيِّها من المكر الإلهيّ أعظمُ من الصبر على الرزايا والبلايا، فإنّ الله يقول لعبده: «مرضتُ فلم تَعُدْني» ثمّ قال في تفسير ذلك: «أما إنّ فلانا مرض فلم تَعُدْه فلو عُدْتَه لوجدتني عنده» كما يجده الظمآن المضطرّ عند[1] ما[2] يسفر له السراب عن عدم الماء فيرجع إلى الله. بخلاف النِّعم فإنّها أعظم حجاب عن الله، إلّا مَن وفّقه الله.

وأمّا مكر الله بالخاصّة فهو مستور في إبقاء الحال عليه، مع سوء الأدب الواقع منه، وهو التلذّذ بالحال والوقوف معه، وما يورث من الإدلال فيمن قام به، والهجوم على الله وعدم طلب الانتقال منه. وما قال الله لنبيّه: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[3] وما أسمعَنا ذلك، إلّا تنبيها لنقول ذلك ونطلبه من الله. ولو كان خصوصا بالنبيّ لم يُسمعنا أو كان يذكر أنّه خاصٌّ به كما قال في نكاح الهبة. فللحال لذّة وحلاوة في النفس، يعسر على بعض النفوس طلب الانتقال من الأمر الذي أورثه ذلك الحال، بل لا يطلب المزيد إلّا منه، وجهل أنّ الأحوال مواهب.

وأمّا المكر الذي في خصوص الخصوص، وهو في إظهار الآيات وخرق العوائد من غير أمْرٍ ولا حَدٍّ الذي هو ميزانها؛ فإنّه لمّا وجب على الأولياء سترها كما وجب في الرسل إظهارها، إذا مُكِّنَ الوليُّ منها، وأُعطي عين التحكيم في العالَم -يطلب الممكور به لِنقص حظٍّ عن درجة غيره يريد الحقّ ذلك به- جعل فيهم طلبا لطريق إظهارها، من حيث لا يشعر أنّ ذلك مكرٌ[4] إلهيٌّ يؤدّي إلى نقص حظٍّ. فوقع الإلهام في النفس، بما في إظهار الآيات على أيديهم، من انقياد الخلق إلى الله ﷻ وإنقاذ الغرقى من بحار الذنوب المهلكة، وأخذهم عن المألوفات، وأنّ ذلك من أكبر ما يُدعى به إلى الله، ولهذا كان من نعت الأنبياء والرسل، ويرى في نفسه أنّه من الوَرَثة، وأنّ

١ ق: عند من
٢ ص ٦٩
٣ [طه : ١١٤]
٤ ص ٦٩ب

هذا مِن وِرث الأحوال؛ فيحجبهم ذلك عمّا أوجب الله على الأولياء، مِن ستر هذه الآيات مع قوّتهم عليها، وغيّبهم عمّا أوجبَ الله على الرسل من إظهارها لكونهم مأمورين بالدعاء إلى الله ابتداء. والوليّ ليس كذلك؛ إنما يدعو إلى الله بحكايةِ دعوةِ الرسول، ولسانِه لا بلسانٍ يحدثه كما يحدث لرسول آخر، والشرع مقرّر من عند العلماء به.

فالرسول على بصيرة في الدعاء إلى الله، بما أعلمه الله من الأحكام المشروعة. والوليّ على بصيرة في الدعاء إلى الله بحكم الاتّباع، لا بحكم التشريع؛ فلا يحتاج إلى آية ولا بيّنة. فإنّه لو قال ما يخالف حكم الرسول لم يُتّبَع في ذلك، ولا كان على بصيرة؛ فلا فائدة لإظهار الآية. بخلاف الرسول فإنّه ينشئ التشريع، وينسخ بعض شرع مقرّر على يد غيره من الرسل، فلا بدّ من إظهار آية وعلامة تكون دليلا له على صدقه؛ أنّه يخبر عن[1] الله إزالة ما قرّره اللهُ حكما على لسان رسول آخر، إعلاما بانتهاء مدّة الحكم في تلك المسألة. فيكون الوليّ مع خصوصيّته قد ترك واجبا، فنقصه من مرتبته ما يعطيه الوقوف مع ذلك الواجب والعمل به؛ فلا شيء أضرّ بالعبد من التأويل في الأشياء.

فالله يجعلنا على بصيرة من أمرنا، ولا يتعدّى بنا ما يقتضيه مقامنا. والذي أسأل الله -تعالى- أن يرزقنا أعلى مقام عنده يكون لأعلى وَلِيٍّ، فإنّ باب الرسالة والنبوّة مغلق، وينبغي للعالِم أنّه لا يَسأل في المحال. وبعد الإخبار الإلهيّ بغلق هذا الباب، فلا ينبغي أن يسأل فيه؛ فإنّ السائل فيه يضرب في حديد بارد؛ إذ لا يصدر هذا السؤال من مؤمن أصلا قد عرف هذا. ويكفي الوليّ من الله أن جعله على بصيرة في الدعاء إلى الله من حيث ما يقتضيه مقام الولاية والاتّباع، كما جعل الرسول يدعو إلى الله على بصيرة من حيث ما يقتضيه مقام الرسالة والتشريع، ويعصمنا من مَكْرِه، ولا يجعلنا من أهل النقص، ويرزقنا المزيد والترقّي دنيا وآخرة[2]. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

١ ص ٧٠
٢ "ولا يجعلنا... وآخرة" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٣ [الأحزاب : ٤]

الباب الثاني والثلاثون ومائتان
في مقام الاصطلام

لِلاصْطِلامِ[1] عَلَى القُلُوبِ تَحَكُّمُ   وَلَهُ عَلَى كُلِّ النُّعُوتِ تَقَدُّمُ
يُعْطِي التَّحَيُّرَ فِي العُقُولِ وُجُودُهُ   وَهْوَ السبِيْلُ -مِنَ الإِلَهِ- الأَقْوَمُ
مَنْ قال: "زِدْنِي فِيْكَ مِنْكَ تَحَيُّرًا"   ذَاكَ المُؤَمَّلُ والنَّبِيُّ الأَعْلَمُ
لَوْلاهُ مَا عُرِفَ الإِلَهُ وَلَا دَرَتْ   أَلْبَابُ أَهْلِ اللهِ أَيْنَ هُمُ هُمُ

الاصطلامُ، في اصطلاح القوم: وَلَهٌ يرِد على القلب، سلطانُه قويٌّ، فيسكن مَن قام به تحته. وهو أنّ العبد إذا تجلّى له الحقُّ، في سرِّه، في صورة الجمال أثّر في نفسه هيبةً. فإنّ الجمالَ نعتُ الحقّ -تعالى- والهيبةَ نعتُ العبد. والجلال نعتُ الحقّ، والأُنس نعتُ العبد. فإذا اتّصف العبدُ بالهيبة لتجلّي الجمال -فإنّ الجمال محوبٌ أبدا- كان عن الهيبة أثرٌ في القلب، وخَدَرٌ في الجوارح. حكم ذلك الأثر اشتعال نار الهيبة، فيخاف، لذلك، سطوته فيسكن. وعلامته فيه في الظاهر خدرُ الجوارح وموتُها. فإن تحرّك مَن هذه صفته، فحركته دوريّة حتى لا يزول عن موضعه، فإنّه يخيّل إليه[2] أنّ تلك النارَ محيطةٌ به من جميع الجهات، فلا يجد منفذا؛ فيدور في موضعه كأنّه يريد الفرار منها[3]، إلى أن يخفّ ذلك عنه بنعت آخر يقوم به. وهو حال ليس هو مقام.

ولَمّا كان هذا الاصطلام نعت "الشبلي"، كان يدور لضعفه وخوفه، غير أنّ الله كانت له عناية منه، فكان يردّه إلى إحساسه في أوقات الصلوات، فإذا أدّى صلاة الوقت غلب عليه حال الاصطلام بسلطانه. فقيل للجنيد عنه فقال: أمحفوظٌ عليه أوقات الصلوات؟ فقيل: نعم. فقال الجنيد: الحمد لله الذي لم يجر عليه لسان ذنب. فما أحسن قول الجنيد: "لسان ذنب" فإنّه

١ ص ٧٠ب
٢ ص ٧١
٣ مصحفة بين منه ومنها

أَخيذ وقته، فليس بصاحب ذنب، والغريب يشهده تاركا للصلاة. ومن أعجب حكم الاصطلام الجمع بين الضدّين، فإنّ الخدَر ينفي الحركة. فهو مخدور الجوارح، بل هو محرَّكٌ يُدار به، وهو صاحب خَدر؛ هكذا يحسّه من نفسه ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

١ [الأحزاب : ٤]

الباب الثالث والثلاثون ومائتان

في الرغبة

رَغِبْـتُ عَنْـهُ وفِيْـهِ	مِنْ أَجْلِ ما يَقْتَضِيْهِ
مَقَامُ[1] مَنْ هُوَ مِثْلِي	فِي كُلِّ مـا يَرْتَضِـيْهِ
للهِ سَـيْفٌ حُسـامٌ	لِلْـكُلِّ إِذْ يَنْتَضِـيْهِ

الرغبة في اصطلاح القوم على ثلاثة أنحاء: رغبة محلّها النفس متعلّقها الثواب، ورغبة محلّها القلب متعلّقها الحقيقة، ورغبة محلّها السرّ متعلّقها الحقّ.

فأمّا الرغبة النفسيّة فلا تكون إلّا في العامّة وفي الكمّل من رجال الله، لعلمهم بأنّ الإنسان مجموع أمور أنشأه الله عليها طبيعيّة وروحانيّة وإلهيّة. فعلم أنّ فيه من يطلب ثواب ما وعد الله به فرغب فيه له إثباتا للحكم الإلهيّ، وأمّا العامّة فلا علم لها بذلك؛ فيشترك الكامل والعامّي في صورة الرغبة. ويتميّز في الباعث كلّ واحد عن صاحبه، كالخوف يوم الفزع الأكبر يشترك فيه الرسل -عليهم السلام- وهم أعلى الطوائف، والعوام وهم المذنبون والعصاة. فالرسل -عليهم السلام- خوفها على أممها لا على أنفسها، فإنّهم الآمنون في ذلك الموطن، والعامّة تخاف على نفوسها؛ فيشتركان في الخوف، ويفترقان في السبب الموجب له.

كان بعض الكمّل قد برّد ماء في الكوز ليشربه، فنام. فرأى في[2] الواقعة المبشّرة حوراء من أحسن ما يكون من الحور العين قد أقبلت فقال لها: لمن أنت؟ فقالت: لمن لا يشرب الماء المبرّد في الكيزان. ثمّ تناولت الكوز، وهو ينظر إليها، فكسرته؛ فكانت له. فلمّا استيقظ وجد الكوز مكسورا، فترك خزفه في موضعه، لم يرفعه حتى عفا عليه التراب، تذكرة له. فعلم أنّ فيه من يطلب ربّه، وفيه من يطلب تلك الجارية، ولذلك استفهمها. فأعطى كلّ ذي حقّ حقّه، فلم يكن ظلوما لنفسه.

١ ص ٧١ب
٢ ص ٧٢

فإنّ من المصطفَين من عباد الله من يكون ظالما لنفسه، أي من أجل نفسه يظلم نفسه، بأنّه لا يوفّيها حقّها، لنزوله في العلم عن رتبة من يعلم أنّ حقائقه التي هو عليها لا تتداخل، ولا تتعدّى كلّ حقيقة مرتبتها، ولا تقبل إلّا ما يليق بها. فلا تقبل العين إلّا السهر والنوم وما يختصّ بها، ولا تقبل من الثواب إلّا المشاهدة والرؤية، والأذن لا تقبل في الثواب إلّا الخطاب، إذ ليس الشهود للسمع. والكامل يسعى لقواه على قدر ما تطلبه، وهو إمام ناصح لرعيّته ليس بغاش لها. فإن ظلمها فإنما يظلمها لها في زعمه، وذلك لجهله بما علم غيرُه من[1] ذلك. كسلمان الفارسي وأخيه في الله أبي الدرداء في حالها؛ فرجّح رسول الله ﷺ سلمان، فإنّه كان يعطي كلّ ذي حقّ حقّه: فيصوم، ويفطر، ويقوم، وينام. وكان أبو الدرداء، مع كونه مصطفى ظالما لنفسه: يصوم فلا يفطر، ويقوم فلا ينام.

وأمّا الرغبة القلبيّة (فهي) في الحقيقة. فإنّ الحقيقة في الوجود: التلوين، والمتمكّن في التلوين هو صاحب التمكين، ما هو المقابل للتلوين. لأنّ الحقيقة تعطي أن يكون الأمر هكذا. لأنّ الله كلّ يوم في شأن، فهو في التلوين. فهذا القلب يرغب في شهود هذه الحقيقة، وجعل الله محلّها القلب، ليقرّب على الإنسان تحصيلها لما في القلب من التقليب. ولم يجعلها في العقل لما في العقل من التقييد. فربما يرى أنّه يثبت على حالة واحدة لو كانت هذه الرغبة في العقل، بخلاف كونها في القلب فإنّه يسرع إليه التقليب؛ فإنّه بين أصابع الرحمن، فلا يبقى على حال واحدة في نفس الأمر؛ فيثبت على تقليبه في أحواله بحسب شهوده، وما تقلّبه الأصابع فيه.

وأمّا الرغبة السِّرِّيّة التي متعلّقها الحقّ، فنعني بالحقّ هنا: ما يظهر للخلق في الأعمال المشروعة. فيرغب[2] السرّ في هذا الحقّ لما يندرج في ذلك، أو يظهر به من المعارف الإلهيّة التي تتضمّنها الأحكام المشروعة ولا تكشف إلّا بالعمل بها. فإنّ الظاهر أقوى من الباطن حكما، أي هو أعمّ. لأنّ الظاهر له مقام الخلق والحقّ، والباطن له مقام الحقّ بلا خلق؛ إذ الحقّ لا يبطن عن نفسه، وهو ظاهر لنفسه.

١ ص ٧٢ب
٢ ص ٧٣

فمن علِم ذلك رغب سِرُّه في الحقّ، فإنّ الله ربط العالم به، وأخبر عن نفسه أنّ له نسبتين: نسبة إلى العالَم بالأسماء الإلهيّة المثبِتة أعيانَ العالم، ونسبة غناه عنه. فمِن نسبة غِناه عنه يعلم نفسه ولا نعلمه، فلم يبطن عن نفسه. ومِن نسبة ارتباط العالَم به للدلالة عليه، علِم أيضا نفسه وعلمناه. فعمّ الظاهرُ النِّسبتين، فكان أقوى في الحكم من الباطن. فرغب السرُّ في الحقّ لعلمه بأنّ مدرك نسبة الغنى لا يدركها إلّا هو، فقطع يأسه، وأراح نفسه، وطلب ما ينبغي له أن يطلب. فنفخ في ضرم ولم يكن لحما على وضم. جعلنا الله ممن رأى الحقّ حقّا فاتّبعه[1] ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2]

١ "جعلنا الله.. فاتبعه" ثابتة في الهامش بقلم آخر
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب الرابع والثلاثون ومائتان
في الرهبة

الرَّهْبَةُ[1] الخَوْفُ مِنْ سَبْقٍ وَتَقْلِيبِ ... وَمِنْ وَعِيْدٍ لِصِدْقِ المُخْبِرِ الصادِقْ

دَلَّ الدليْلُ عَلَيْهِ مِنْ مضايفةٍ ... فالرَّاهِبِ الخائِفُ المُسارِعُ السابِقْ

يَسِيْرُ فِي ظُلْمَةٍ عَمْيَاءِ غاسِقَةٍ ... سَيْرَ المُرِيْبِ وَسَيْرَ الوالِهِ العاشِقْ

يَسْرِيْ بِهِمَّتِهِ خَوْفًا فَتُبْصِرُهُ ... يَخَافُ فِي سَيْرِهِ مِنْ فَجْأَةِ الطارِقْ

الرهبة، عند القوم، تقال بإزاء ثلاثة أوجه: رهبة من تحقيق الوعيد، ورهبة من تقليب العلم، ورهبة من تحقيق أمر السَّبْق. فالأوّل إذا جاء الوعيد بطريق الخبر، والخبر لا يدخله النسخ، فهو ثابت. والثاني تقليب العلم فـ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[2]. والثالث ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[3].

أمّا الرهبة المطلقة من غير تقييد بأمر مّا معيّن فهي: كلّ خوف يكون بالعبد حذرا[4] أن لا يقوم بحدود ما شرع له، سواء كان حكما مشروعا إلهيّا أو حكما حكميًا. كما قال -تعالى-: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾[5] أي هم شرعوها لأنفسهم ما[6] أوجبناها عليهم ابتداء. فاعتبرها الحقّ، وآخذهم[7] بعدم مراعاتها. فما كتبها الله عليهم إلّا ابتغاء رضوان الله. فأثنى على المراعين لها، لحسن القصد والنيّة في ذلك. وفي الكلام تقديم وتأخير. كأنّه يقول: "فما رعوها حقّ رعايتها إلّا ابتغاء رضوان الله" يعني المراعين لها.

١ ص ٧٣ب
٢ [الرعد : ٣٩]
٣ [ق : ٢٩]
٤ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٥ [الحديد : ٢٧]
٦ ص ٧٤
٧ ق: وواخذهم

وفي شرعنا مِن هذه الرهبانيّة: مَن سنّ سنّة حسنة. وهذا هو عين الابتداع. ولمّا جمع عمر بن الخطاب الناسَ على أُبيّ (بن كعب) في قيام رمضان، قال: "نِعمت البدعة هذه" فسمّاها بدعة، ومشت السنّة على ذلك إلى يومنا هذا. فلمّا اقترن بالأعمال المشروعة وجوب القيام بحقّها كالنذر، خاف المكلَّف، فقامت الرهبة به، فأدّته إلى مراعاة الحدود، فسمّي: راهبا، وسمّيت الشريعة: رهبانيّة؛ ومدح الله الرهبان في كتابه. فمن الناس مَن علّق رهبته بالوعيد، فخاف من نفوذه: كالمعتزليّ القائل بإنفاذ الوعيد فيمن مات عن غير توبة.

فاعلم أنّ هنا نكتة أُنبهك عليها: وذلك أنّه من المحال أن يأتي مؤمن بمعصية توعّد الله عليها، فيفرغ[1] منها إلّا ويجد في نفسه الندم على ما وقع منه. وقد قال ﷺ: «الندم توبة» وقد قام به الندم، فهو تائبٌ، فسقط حكم الوعيد لحصول[2] الندم. فإنّه لا بدّ للمؤمن أن يكره المخالفة ولا يرضى بها، وهو في حال عمله إيّاها. فهو -من كونه كارها لها، مؤمن بأنّها معصية- ذو عمل صالح. وهو، من كونه فاعلا لها، ذو عمل سيّء. فغايته أن يكون من الذين ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾[3] فقال -تعالى- عقيب هذا القول: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾، وعسى من الله واجبة. ورجوعه عليهم إنما هو بالمغفرة، ويرزقهم الندم عليها، والندم توبة؛ فإذا ندموا حصلت توبة الله عليه. فهو ذو عمل صالح من ثلاثة أوجه: الإيمان بكونها معصية، وكراهته لوقوعها منه، والندم عليها. وهو ذو عمل سيّء من وجه واحد: وهو ارتكابه إيّاها.

ومع هذا الندم فإنّ الرهبة تحكم عليه، سواء كان عالما بما قلناه أو غير عالم، فإنّه يخاف وقوع مكروه آخر منه. ولو مات على تلك التوبة، فإنّ الرهبة لا تفارقه؛ وينتقل تعلّقها من نفوذ الوعيد إلى العتاب الإلهيّ، والتقرير[4] عند السؤال على ما وقع منه؛ فلا يزال مستشعرا، وهو نوع من أنواع الوعيد. فإنّ الله يقول: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا

١ه: فيفزع
٢ ص ٧٤ب
٣ [التوبة : ١٠٢]
٤ كتب في الهامش بقلم آخر: "والتقريع" مع حرف ظ

يَرَهُ﴾[1] فلا بدّ أن يوقف عليه. فهو يرهب من هذا التوبيخ برؤية ذلك[2] العمل القبيح، الذي لا بدّ له من رؤيته. ولم يتعرّض الحقّ في هذه الآية للمؤاخذة به؛ فالرؤية لا بدّ منها. فإن كان ممن غُفِر له، يرى عظيم ما جنى وعظيم نعمة الله عليه بالمغفرة. هذا يعطيه الخبر الإلهيّ الصدق الذي لا يدخله الكذب، فإنّه محال على الجناب الإلهيّ.

فإن نظر العالم إلى أنّ خطاب الحقّ لعباده إنما يكون بحسب ما تواطئوا عليه، وهذا خطاب عربيٌّ لسائر العرب، بلسان ما اصطلحوا عليه من الأمور التي يتمدّحون بها في عُرفهم، ومن الأمور التي يذمّونها في عُرفهم. فعند العرب من مكارم الأخلاق: أنّ الكريم إذا وعد وفا، وإذا أوعد تجاوز وعفا. وهي من مكارم أخلاقهم ومما يمدحون بها الكريم. ونزل الوعيد عليهم بما هو في عُرفهم. لم يتعرّض في ذلك، لما تعطيه الأدلّة العقليّة، من عدم النسخ لبعض الأخبار، ولاستحالة الكذب. بل المقصود إتيان مكارم الأخلاق، قال شاعرهم:

وإنّي إذا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ لَمُخْلِفُ إيعادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي

مدح نفسه بالعفو، والتجاوز عمّن جنى عليه، بما أوعد على ذلك من العقوبة؛ بالعفو والصفح. ومدح نفسه بإنجاز ما وعد به من الخير. يقال في اللسان: وعدته في الخير والشرّ. ولا يقال: أوعدته[3] -بالهمز- إلّا في الشرّ خاصّة. والله يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[4] أي بما تواطئوا عليه، والتجاوز والعفو عند العرب مما تواطئوا على الثناء به على مَن ظهر منه. فالله أَوْلَى بهذه الصفة. فقد عرّفنا اللهُ أنّ وعيدَه يُنفذه فيمن شاء، ويغفر لمن شاء. ومع هذه الوجوه فلا يتمكن زوال الرهبة من قلب العبد من نفوذ الوعيد، لأنّه لا يدري: هل هو ممن يؤاخَذ، أو ممن يُعفى عنه؟ وقد قدّمنا ما يجده المخالف، عقيب المخالفة، من الندم على ما وقع منه؛ وهو عين التوبة. فالحمد لله الذي جعل الندم توبة، ووصف نفسه -تعالى- بأنّه التوّاب الرحيم، أي الذي يرجع على عباده في كلّ مخالفة بالرحمة له؛ فيرزقه الندم عليها، فيتوبُ

١ [الزلزلة : ٧، ٨]
٢ ص ٧٥
٣ ص ٧٥ب
٤ [إبراهيم : ٤]

العبد بتوبة الله عليه، لقوله: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[1].

وأمّا الرهبة الثانية التي هي لتحقيق تقليب العلم؛ فيخاف من عدم علمه بعلم الله فيه: هل هو ممن يُستبدَل أم لا؟ قال -تعالى-: ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾[2] فقد أعطى السبب؛ وهو التولّي، وقد أعطى العلامة؛ وهو عدم التولّي عن الذّكر، لا عن الله. فإنّ التولّي عن الله لا يصحّ. ولهذا قال لنبيّه: ﴿فَأَعْرِضْ[3] عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا﴾[4] كيف يتولّى عمّن هو بالمرصاد، والكلّ في قبضته وبعينه. ولمّا كان مشهده تقليب العلم بتقليب المعلوم، فإنّ العلم يتعلّق به بحسب ما هو عليه؛ فتغيّر التعلّق لتغيّر المتعلّق، لا لتغيّر العلم.

فرهبته من تقليب العلم عين رهبته مما يقع منه؛ فإنّ العلم لا حكم له في التقليب على الحقيقة، وإنما التقليب لموجِد عين الفعل الذي يوقع الرهبة في القلب، وهو كونه قادرا؛ ويتعلّق العلم بذلك الانقلاب والمنقلب إليه. قال -تعالى-: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ﴾[5] أي إذا ظهر منكم عند الابتلاء بالتكليف، ما يكون منكم من مخالفة أو طاعة، يتعلّق العلم منّي عند ذلك به، كان ما كان. وحضرة تقليب العلم قوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ فذكر المحو بعد الكتابة، ويُثبِت ما شاء مما كتبه ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[6] وهي السابقة التي لا تتبدّل ولا تمحى. فلمّا علم ﷺ ما يمحو من ذلك بعد كتابته وما يُثبِت، أضيف التقليب إلى العلم. والتحقيق ما ذكرناه من تغيير التعلّق وعدم التقليب في العلم.

وأمّا قوله -تعالى-: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾[7] فما أراد هنا تعلّق علمه -تعالى- بأنّهم يختانون[8] أنفسهم، وإنما المستقبل هنا بمعنى الماضي؛ فإنّ اللسان العربي يجيء فيه

١ [التوبة : ١١٨]
٢ [محمد : ٣٨]
٣ ص ٧٦
٤ [النجم : ٢٩]
٥ [محمد : ٣١]
٦ [الرعد : ٣٩]
٧ [البقرة : ١٨٧]
٨ ص ٧٦ب

المستقبل بنية الماضي إذا كان متحقّقا كقوله -تعالى-: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾[1] وشبهه. وقد كان الحقّ كلّفهم، قبل هذا التعريف، أن لا يباشِر الصائم امرأته ليلة صومه. فمنهم من تعدّى حدّ الله في ذلك، فلمّا علم الله ذلك، عفا عمّن وقع منه ذلك، وأحلّ له الجماع ليلة صومه، إلّا أن يكون معتكفا في المسجد. فما خفّف عنهم حتى وقع منهم ذلك. ومَن مِن شأنه مثل هذا الواقع فإنّه لا يزال يتوقّع منه مثله، فأُبيح له رحمة به، حتى إذا وقع منه ذلك كان حلالا له ومباحا، وتزول عنه صفة الخيانة؛ فإنّ الدين أمانة عند المكلّف.

وأمّا الرهبة لتحقيق أمر السبق فلقوله -تعالى-: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[2] وقوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾[3] وإن كان يسوغ، في هذه الآية، أنّ كلمات الله عبارة عن الموجودات، كما قال في عيسى أنّه: ﴿كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾[4] فنفى أن يكون للموجودات تبديل، بل التبديل لله. ولا سيما وظاهر الآية يدلّ على هذا التأويل، وهو قوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[5] ﴿لَا[6] تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ أي ليس لهم في ذلك تبديل. وهذه بشرى من الله بأنّ الله ما فطرنا إلّا على الإقرار بربوبيّته؛ فما يتبدّل ذلك الإقرار بما ظهر من الشرك بعد ذلك في بعض الناس، لأنّ الله نفى عنهم أن يكون لهم تبديل في ذلك، بل هم على فطرتهم، وإليها يعود المشرك يوم القيامة عند تبرّي الشركاء منهم. وإذا لم يضف التبديل إليهم فهي بشرى في حقّهم بمآلهم إلى الرحمة. وإن سكنوا النار، فبحكم كونها دارا لا كونها دار عذاب وآلام. بل يجعلهم الله على مزاج ينعمون به في النار، بحيث لو دخلوا الجنّة بذلك المزاج تألّموا لعدم موافقة مزاجهم لما هي عليه الجنّة من الاعتدال. فمَن حقّت عليه كلمة الله بأمر، فإنّه يعمل في غير معمل، ويطمع في غير مطمع.

قال رسول الله ﷺ فيمن «يعمل بعمل أهل الجنّة حتى يقرب منها بعمله، فيما يبدو للناس،

١ [النحل : ١]
٢ [ق : ٢٩]
٣ [يونس : ٦٤]
٤ [النساء : ١٧١]
٥ [الروم : ٣٠]
٦ ص ٧٧

فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل النار فيدخل النار» وكذلك الآخر، ثمّ قال: «وإنما الأعمال بالخواتم» فذكر في هذا الحديث لمن هي السابقة، وأنّ الخاتمة هي عين حكم[1] السابقة. ولهذا كان بعضهم يقول: "أنتم تخافون من[2] الخاتمة، وأنا أخاف السابقة" وإنما سمّيت سابقة من أجل تقدمها على الخاتمة. فهذا معنًى موجودٌ لم يظهر حكمه إلّا بعد زمان، فهو من بعض ما يمكن أن يستند إليه القائل بالكمون والظهور، ولا سيما والشارع قد نبّه عليه في الحديث بقوله في عملِ أهل النار أعمالَ السعداء، فقال: «فيما يبدو للناس» وكذلك في عمل أهلِ الجنّة أعمالَ الأشقياء «فيما يبدو للناس» والذي عندهم، وهم فيه في بواطنهم، خلاف ما يبدو للناس، فعلم الله ذلك منهم. فهذا معنى ما ظهر له حكم في الظاهر مع وجوده عندهم.

والمراءون من هذا القبيل. غير أنّ هنا بشرى فيما نذهب إليه، وذلك أنّ العلماء قد علموا أنّ الحكم للسابق، فإنّ اللاحق متأخِّر عنه. ولهذا السابق يحوز قصبَ السبق، وقصبُ السبق هنا آدم وذريّته. وقد تجارى غضب الله ورحمته في هذا الشأو[3]، فسبقتْ رحمتُه غضبَه فحازتنا، ثمّ لحق الغضبُ فوجَدَنا في قبضة الرحمة، قد حازتنا بالسبق، فلم ينفذ للغضب فينا حكم التأبيد، بل تلبّس بنا للمشاهدة بعض تلبّس، لمّا جمعنا مجلس واحد أثّر فينا بقدر الاستعداد منّا لذلك، فلمّا انفصلت الرحمة من الغضب من ذلك المجلس، أخذتنا الرحمة بحيازتها إيّانا[4]، وفارقنا غضب الله. فحكمه فينا، أعني بني آدم، غير مؤبّد، وفي غيرنا من المخلوقين ما أدري ما حكمه فيهم من الشياطين، والله أعلم.

وصاحب هذا الذوق ما يرهب السابقة، فإنّ رحمةَ الله لا يخاف منها إلّا في دار التكليف. فرهبة السبق إنما متعلّقها سبقٌ مخصوص لا سبق الرحمة، وذلك السبق عرَضيّ ليس بدائم، إذا كان سبقَ شقاوة؛ لأنّه ليس له أصل يعضده، فإنّ أصلَه غضبُ الله، وهو لاحق لا سابق. وأمّا سبق السعادة فما هو عرَضيٌّ فيزول، لأنّ له أصلا يعضده ويقوّيه، وهو رحمة الله التي

١ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٢ ص ٧٧ب
٣ الشأو: يقال: عدا شأوا وهو بعيد الشأو، وشأوته: سبقته. والشأو: الغاية.
٤ ص ٧٨

سبقت غضبه. ولهذا السبق الجزئيّ العَرَضِيّ السعاديّ[1] يبقى، والشقاويّ لا يبقى. فاعلم ذلك ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

١ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب الخامس والثلاثون ومائتان
في التواجد؛ وهو استدعاء الوَجْد

إنّ التَّواجُـدَ لا حَـالٌ فَتَحْمُـدَهُ	وَلا مَقـامٌ لَهُ حُـكْمٌ وسُـلطانُ
يُـزْرِي[1] بِصاحِبِهِ في كُلِّ طائِفَـةٍ	وَمَـا لَهُ فِي طَرِيْـقِ القَـوْمِ مِـيْزَانُ
بَلْ[2] ذَمَّـهُ القَوْمُ لَمّا كَانَ مَنْقَصَـةً	والنَّقْصُ ما فِيْهِ فِي التَّحْقِيْقِ رُجحانُ
وَكُلُّ مـا هُـوَ فِيْـهِ مَنْ يَقُـومُ بِـهِ	فإنَّـــهُ كُلُّـــهُ زُوْرٌ وبُهْتَـــانُ

اعلم أنّ التواجد (هو) استدعاءُ الوَجد، لأنّه تعمُّل في تحصيل الوَجد. فإن ظهر على صاحبه بصورة الوجد، فهو كاذبٌ، مُراءٍ، منافِق، لا حظّ له في الطريق. ولهذا لم تسلّمه الطائفة إلّا لمن أعلم الجماعة التي يكون فيها أنّه متواجِد، لا صاحب وجد. ولا يسلَّم له ذلك إلّا إذا اتّفق أن يعطي الحالُ بقرينته أن يوافقَ أهل الوجد[3] في حركاتهم، عن إشارة من شيخ يكون له حكم في الجماعة، أو حرمة عندهم. فإن خرج عن هذه الشروط فلا يجوز له أن يقوم متواجدا، ولا أن يظهر عليه من ذلك أثر.

وكلّ وجد يكون عن تواجد فليس بوجد. فإنّ من حقيقة الوجد أن يأتي على القلب بغتة يفجؤه؛ وهو الهجوم على الحقيقة[4]. فالوجد كسبٌ فهو له. والتواجد تكسُّبٌ. واكتساب الوجد عن التواجد اكتسابٌ لا كسبٌ. وهذه بشرى من الله حيث جعل المخالفة اكتسابا، والطاعة كسبا، فقال: ﴿لَهَا﴾ يعني للنفس ﴿مَا كَسَبَتْ﴾ فأوجبَه لها، وقال في الاكتساب: ﴿وَعَلَيْهَا[5] مَا اكْتَسَبَتْ﴾[6] فما أوجب لها إلّا الأخذ بما اكتسبته. فالاكتساب ما هو حقّ لها فتستحقّه.

١ تداخل حروف الكلمة في ق حتى اقتربت من: "يندي" و"يزري" وردت واضحة في س
٢ ص ٧٨ب
٣ ثابتة بجوار الكلمة السابقة، ولكن بقلم آخر
٤ "وهو الهجوم على الحقيقة" ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٥ ص ٧٩
٦ [البقرة : ٢٨٦]

فتستحقّ الكسب ولا تستحقّ الاكتساب، والحقّ لا يعامل إلّا بالاستحقاق. فالعفو من الله يحكم على الأخذ بالجريمة.

فالتواجد الذي عند أهل الله (هو) إظهارُ صورةِ وُجْدٍ من غير وُجْدٍ، على طريق الموافقة لأهل الوجد. مع تعريفه، لمن حضر: أنّه ليس بصاحب وجد، لا بدّ من هذا. ومع هذا الصدق فتركه أَوْلَى، لأنّ مراعاة حقّ الله أَوْلَى من مراعاة الخلق. إذ مراعاة الخلق إن لم تكن عن مراعاة أمر الحقّ بها وإلّا فهي مداهنة، والمداهنة نعتٌ مذموم، لا ينبغي لأهل الله أن يتّصف بشيء لا يكون للحقّ فيه أمرٌ بوجوب إن كان فعلا، أو يكون لذلك الفعل نعتٌ إلهيّ في النعوت فيُستند إليه فيه، ولو كان مذموما في الخلق، فإنّه محمود في جانب الحقّ، لظهور الحقّ به لأمرٍ يقتضيه الحكم. فمستنده الإلهيّ قولُ نوح لقومه: ﴿فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾[1] وقولُ الله: ﴿الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾[2] فوصف نفسه بالنِّسيان. ويظهر حكم مثل هذا المقصود مَن ألحق به: ﴿هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[3] فموضع الاستشهاد من هذا: الموافقة في الصورة، فانسحب الاسم عليه في الجناب الإلهيّ كما انسحب عليه في الجناب الكوني[4]. ولم يكن الغرض كون ذلك الأمر محمودا أو مذموما، وإنما المراد ظهور الموافقة الإلهيّة. فلمّا رأى أهلُ الله ظهور الموافقة الإلهيّة سامحوا في التواجد، واشترطوا التعريفَ لما يعطيه مقام الصدق الذي عليه اعتماد القوم.

فإن قلتَ: فهذه الموافقة الإلهيّة والنبويّة إنما وقعت في دارين ومجلسين مختلفين، والتواجد في مجلس واحد. قلنا: صدقتَ فيما ذكرتَه في عين ما استشهدنا، فنحن ما قصدنا إلّا الموافقة. فإن أردتَ حصول الأمر من الجانبين في وقت واحد فذلك موجود في مكر الله بالماكرين من حيث لا يشعرون، فلا يكون ذلك إلّا في الدنيا فإنّهم في الآخرة يعرفون أنّ الله مكر بهم في الدنيا (إنما كان) بما بسط لهم فيها مما كان فيه هلاكهم؛ فهنا وقع المكر بهم حيث وقع المكر منهم، بل في

١ [هود : ٣٨]
٢ [الجاثية : ٣٤]
٣ [المطففين : ٣٦]
٤ ص ٧٩ب

بعض الوقائع أو أكثرها، بل كلّها: إنّ عينَ مكرِهم هو مكرُ الله بهم وهم لا يشعرون. ولمّا دخل عمر بن الخطاب على رسول الله ﷺ فوجده وأبا بكر يبكيان في قضيّة أسارى بدر. فقال لهما عمر بن الخطاب: أذكرا لي ما أبكاكما، فإن وجدتُ بكاء بكيت، وإن لم أجده تباكيت. أي أوافقكما في إرسال الدموع. والتباكي كالتواجد: إظهار صورة[1] من غير حقيقة، فهي صورة بلا روح. غير أنّ لها أصلا معتبَرا ترجع إليه، وهو ما ذكرناه.

فإن قلت: فكيف تعطي الحقائقُ إظهارَ حُكم معنى في الظاهر، من غير وجود ذلك المعنى فيمن ظهر عليه حكمه؟ قلنا: هذا موجود في الإلهيّات في قوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾[2] والرضا إرادة، وقد نفى أن يكون مرضيًّا عنده، فقد نفى أن يكون مرادا له؛ فقد ظهر حكم معنى نفاه الحقّ عن نفسه. فكذلك حكم الوجد في المتواجد مع نفي الوجد عنه. ولمسألة الرضا معنى دقيق ذكرناه في كتاب "المعرفة" وهو جزء لطيف، فليُنظر هناك. وإنما جئنا به هنا صورة لم نذهب به مذهب التحقيق الذي لنا في الأشياء، وإنما أخرجناه مخرج البرهان الجدليّ الموضوع، لدفع حجّة الخصم لا لإقامة البرهان على الحقّ.

فالوجدُ الظاهرُ في المتواجد هو حُكْمُ وجدٍ متخيّلٍ في نفس المتواجد، فهو حكم محقّق في حضرة خياليّة. وقد بيّنّا أنّ الخيال حضرة وجوديّة، وأنّ المتخيّلات موصوفة بالوجود، فما ظهر المتواجد بصورة حكم الوجد إلّا لهذا الوجد المتخيَّل في نفسه، فما ظهر إلّا عن وجود، فله وجه إلى الصدق. ولهذا يجب على المتواجد التعريف بتواجده، ليعلم[3] السامع مِن أهل المجلس أنّ ذلك عن الوجد المتخيّل، لا عن الوجد القائم بالنفس في غير حضرة الخيال. وله في الخيال حكم صحيح في الحسّ، كصاحب الصفراء إذا كان في موضع يتخيَّل السقوط منه فيسقط، فهذا سقوط عن تخيُّلٍ ظهر حكمُه في الحسّ. وكذلك المتواجد قد يحكم عليه الوجد المتخيَّل بحيث أن يفنيه عن الإحساس، كما يفنى صاحب الوجد الصحيح، ولكن بينهما فُرقان في النتيجة، قد

١ ص ٨٠
٢ [الزمر : ٧]
٣ ص ٨٠ب

ذكرناه في شرح "ما لا يعوّل عليه في الطريق". فإنّ نتيجة الوجد الصحيح مجهولة، ونتيجة الوجد الخياليّ إذا حكم مقيَّدة معلومة، يعلمها صاحبُها إن كان من أهل هذا الشأن، فإنّه ما ينتج له إلّا ما يناسب خياله في الوجد، وهو معلوم، والوجدُ الصحيح مصادفةٌ من حيث لا يشعر صاحبه، فلا يدري بما يأتيه به. وقد ذكرنا في التواجد ما فيه غنية ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

١ [الأحزاب : ٤]

الباب السادس والثلاثون ومائتان
في الوجد

إذَا أَفْنـاكَ عَنْـكَ وُرُودُ أَمْـرٍ	فَذَاكَ الوجْدُ لَيْسَ بِهِ خَفَاءُ
لَهُ[1] حُكْمٌ ولَيْسَ عَلَيْـهِ حُكْمٌ	نَعَـمْ ولَهُ الـتَّلَذُّذُ والفَنَـاءُ
وَذا مِنْ أَعْجَبِ الأَشْيَاءِ فِيْـهِ	فَـإِنّ مِزاجَـهُ عَسَـلٌ وَمَـاءُ

اعلم أنّ الوجد عند الطائفة؛ عبارة عمّا يصادف القلب من الأحوال المفنية له عن شهوده، وشهود الحاضرين. وقد يكون الوجد عندهم عبارة عن ثمرة الحزن في القلب. قال الأستاذ: وبالجملة فهو حسن.

الوجد حال، والأحوال مواهب لا مكاسب. ولهذا كان وجدُ المتواجد -إذا أورثه التواجدُ الوجدَ، لانفعال نفسه لما يجتلبه- مكتسبا، والحال لا يُكتسب عند القوم، فلذلك لا يعوّل على وجد المتواجد.

فنظير الوجد في الأحوال عند القوم، كمجيء الوحي إلى الأنبياء يفجؤهم ابتداء، كما ورد في الحديث: «إنّ النبيّ ﷺ لم يزل يتحنّث في غار حراء حتى فجِئه الوحي» ولم يكن ذلك مقصودا له. فكذلك أهل الوجد: إنما هم في سماع من الحقّ، في كلّ ناطق في الوجود. وما في الكون إلّا ناطق، فهم[2] متفرّغون للفهم عن الله في نطق الكون. وسَواء كان ذلك في نغَم أو غير نغَم، وبصوت أو غير صوت: فيفجؤهم أمر إلهيّ -وهم بهذه المثابة- فيفنيهم عن شهودِهم أنفسَهم، وعن شهودِهم أنهم أهل وُجْدٍ، وعن شهود كلّ محسوس.

فإذا حصل لهم ذلك، فذلك هو الوجد عند القوم. ولا بدّ لصاحبه من فائدة يأتي بها: فإن

١ ص ٨١
٢ ص ٨١ب

جاء بغير فائدة ولا مزيد علم، فذلك نوم القلب من حيث لا يشعر. فإنّ الذي يأتيه في تلك الفجأة، إنما يأتيه من الله ليفيده علما بما ليس عنده مما تشرف به نفسُه، وتكمل وتَرْبِي على غيرها من النفوس. فإنّه لا يَرِد إلّا على نفس طاهرة زكيّة. هذا حكمه في هذا الطريق.

وأمّا الوجدُ العامّ، فهو ما ذكرناه في حدّه في أوّل الباب. فلا يشترط فيه طهارة ولا غيرها إلّا[1] في هذا الطريق. ولمّا كان يظهر في العموم مع عدم الطهارة؛ لهذا لا يكون الوجد شاهد صدق إلّا على نفسه أنّه وجْدٌ خاصة، لا أنّه وجْدٌ في الله. ولهذا يلتبس على الأجانب؛ فلا يفرّقون بين أهل الله فيه، وبين المتصوّرين بصورة أهل الله، وإن كانوا ليسوا منهم[2]. فالحال الحال.

ولهذا أهلُ الله في السماع المقيّد بالنغم، من شرطهم أن يكونوا على قلب واحد، وأن لا يكون فيهم من ليس من جنسهم. فلا يحضرون إلّا مع الأمثال، أو مع المؤمنين بأحوالهم، المعتقدين فيهم. ومستنده الإلهيّ "كون الحقّ نَعَتَ نفسَه بأنّ قاتل نفسه بادره بنفسه" وإن كان ما بادره إلّا به. ولكن هكذا ورد في النعوت الإلهيّة فنقرّه ولا بدّ. فإنّه أراد الله بذلك المحلّ أمرًا مّا فيما كلّفه به، فجاء ذلك الأمر الإلهيّ الشرعي لمجيء زمانه ووقته، فصادف المحلّ على غير ما تعطيه حقيقة ذلك الوارد بالوارد الذي فجِئه الحاكم على المحلّ، مع علمنا أنّه ما نفذ فيه إلّا علم الله فيه. ولكن تعمير المراتب أدّى إلى اختلاف المذاهب، فصار الحقّ هنا صاحب وجد وموجدة على من قتل نفسه مبادرا، كما جاء عنه في غضبه على من غضب عليه. ففي المقام الإلهيّ هنا عن شهود نفسه بأنّه غنيّ عن العالمين، إذ المقامات تتجاور ولا تتداخل، فكلّ مقام له حكمٌ.

وقد بيّن الله لعباده في أخباره الصادقة في[3] كتبه وعلى ألسنة رُسُلِه ما هو عليه بما ينسب إليه. فمن الآداب أن ننسب إليه ما نسبه إلى نفسه، وإن ردّته الأدلّة العقليّة. فإنّ بالدليل العقلي أيضا قد علِمنا أنّ بعض الكون لا يعرفه على حدِّ ما يعرف نفسَه، فهو المجهول المعروف،

١ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٢ ص ٨٢
٣ ص ٨٢ب

لا إله إلّا هو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1].

فإن قلتَ: فالمصادفة تقضي بعدم العلم بما صادف، فأين مستنده الإلهيّ؟ فنقول: في قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ﴾[2] مع علمه بما يكون منهم. فبتلك النِّسبة تجري[3] هنا، وقد وردت. والوجد يفني كما يفني الفناء والغيبة. ولا بدّ لصاحب هذه الأحوال ممن يحضرون معه، ويتّصفون بالبقاء معه، والشهود له. وإن لم يكونوا بهذه المثابة فما هو المطلوب بهذه الألفاظ.

واختلفوا في الوجد: هل يُملك أم لا يُملك؟ فذكر القشيري عن بعضهم: أنّه كان يملك وجده، وكان إذا ورد عليه، وعنده من يحتشمه ويلزم الأدب معه، أمسكَ وجده، فإذا خلا بنفسه أرسلَ وجده. وجعل ذلك كرامة له أنتجها احترام من يجب احترامه. وعندنا أنّ الوجد لا يُملك، وذلك الذي أرسله ما هو عين ما ورد عليه، مع حضور من احترمه. فإنّ المعدوم ما[4] له عين يملكها المحدَث. فلمّا خلا ذلك الرجل ظهر حكم الوجد فيه، في ذلك الوقت، فتخيّل أنّه مالك لِوجدِه، كما يملك القاعد قيامه، أي بما هو مستعدّ للقيام، لا أنّ القيام وُجِد فيه فلم يقم. فاعلم ذلك ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[5].

١ [الشورى : ١١]
٢ [محمد : ٣١]
٣ الحروف المعجمة مهملة
٤ ص ٨٣
٥ [الأحزاب : ٤]

الباب السابع والثلاثون ومائتان
في الوجود

وُجودُ الحَقِّ عَيْنُ وُجودُ وجْدِي ... فإنّي بِالوُجودِ فَنِيتُ عَنْهُ

وحُكْمُ الوجْدِ أَفْنَى الكُلَّ عَنِّي ... وَلَا يُدْرَى لِعَيْنِ الوجْدِ كُنْهُ

ووِجْدَانِ الوُجُودِ بِكُلِّ وَجْهٍ ... بِحَالٍ أَوْ بِلَا حالٍ فَمِنْهُ

اعلم أنّ الوجود، عند القوم: وِجدان الحقّ في الوجد. يقولون: إذا كنت صاحب وجدٍ، ولم يكن -في تلك الحال- الحقُّ مشهودا لك، وشهوده هو الذي يفنيك عن شهودك، وعن شهودك الحاضرين فلستَ بصاحب وجد؛ إذ لم تكن صاحب وجود للحقّ[1] فيه.

واعلم أنّ وجود الحقّ في الوجد ما هو معلوم؛ فإنّ الوجد مصادفة، ولا يُدْرَى بما تقع المصادفة، وقد يجيء بأمر آخر. فلمّا كان حكمه غير مرتبط بما يقع به السماع، كان وجود الحقّ فيه على نعت مجهول. فإذا رأيتم مَن يقرّر الوجد على حكم مّا عيّنه السماع المقيّد والمطلق، فما عنده خبرٌ بصورة الوجد، وإنما هو صاحب قياس في الطريق، وطريق الله لا تُدرَك بالقياس، فإنّه كلّ يوم في شأن، وكلّ نفس في استعداد ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ فـ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

واعلم أنّه إنما اختلف وجود الحقّ في الوجد عند الواجدين، لحكم الأسماء الإلهيّة ولحكم الاستعدادات الكونيّة. فكلّ نفَس من الكون له استعداد لا يكون لغيره، وصاحب النفَس -بفتح الفاء-[3] هو الموصوف بالوجد. فيكون وُجْده بحسب استعداده، والأسماء الإلهيّة ناظرة رقيبة. وليس بيد الكون من الله إلّا نِسب أسمائه ونِسب عنايته. فوجود الحقّ في الوجد (يتعيّن) بحسب الاسم الإلهيّ الذي ينظر إليه، والأسماءُ الإلهيّة راجعةٌ إلى نفْس الحقّ. وقد

١ ص ٨٣ب
٢ [النحل : ٧٤]
٣ "بفتح الفاء" ثابتة في الهامش بقلم الأصل

شَهِد روحُ الله[1] بشهادة تعمّ الكون في الله فقال: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا[2] فِي نَفْسِكَ﴾[3] على الوجهين: الوجه الواحد أن تكون النفس هنا نفس عيسى عينِه، أو تكون نفسَ الحقّ. فإذا[4] جهل العبد ما هي عليه نفسه، من حكم الاستعداد الذي به يقبل الوجود الحقّ الخاص؛ فهو بما ينظر إليه من الأسماء الإلهيّة في المستأنف أجهل.

فإذا ظهر لصاحب الوجد، وجودُ الحقّ؛ عند ذلك الظهور يعلم ما تجلّى له من الأسماء. فيخبِر، عند رجوعه، عن وجودٍ معيّن، وشهود محقَّق. وأمّا غير صاحب الوجد فحكمه بحسب الحال التي يقام فيها. والضابط لِباب العلم بالله أنّه لا يُعلم شيء من ذلك إلّا بإعلام الله في المستأنف، وأمّا في الحال والماضي فإعلام الله به وقوعُه مشهودا لمن وقع به، عن ذوق لا عن نقل، إلّا أن يكون الناقل مقطوعا بصدقه. ويكون القول، أيضا في الباب، نصّا جليّا لا يحتمل، إن لم يكن بهذه المثابة، وإلّا فلا يُعلم أصلا. وإن وقع العلم به من شخص في وقت فبحكم المصادفة، ومثل هذا لا يُسمّى علما عند أحد من أهل النظر، وإن كان الشارع قد سمّاه علما في قصّة ابن عمر، أو من كان من الصحابة[5]، في حديث الفاتحة فقال: «ليهنك العلم» مع كونه مصادفة.

واعلم[6] أنّ الذي يتقيّد به وجود الحقّ في صاحب الوجد، إنما هو بحسب الوجد، والوجد ليس بمعلومٍ وروده لمن ورد عليه حتى يتنزل به؛ فوجود الحقّ في كلّ صاحب وُجْدٍ بحسب وجْدِه.

ثمّ إنّ الوجد عند العارفين يخرج عن حكم الاصطلاح، بل يرسلونه في العموم. فما عندهم

---

١ روح الله: المقصود به عيسى عليه السلام
٢ ص ٨٤
٣ [المائدة : ١١٦]
٤ ق: فإذ
٥ مكتوب في الهامش بقلم آخر: "هو أُبَي بن كعب أبو المنذر" والحديث أورده مسلم في صحيحه برقم (٤ / ٢٣٩): حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ الْجُرَيْرِيِّ عَنْ أَبِي السَّلِيلِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَبَاحٍ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ يَا أَبَا الْمُنْذِرِ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟ قَالَ: قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: يَا أَبَا الْمُنْذِرِ؛ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟ قَالَ: قُلْتُ: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} قَالَ: فَضَرَبَ فِي صَدْرِي وَقَالَ: وَاللَّهِ لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ.
٦ ص ٨٤ب

صاحب وجد صحيح، كان فيمن كان، إلّا وللحقّ في ذلك الوجد وجودٌ يعرفه العارفون بالله؛ فيأخذون عن كلّ صاحب وجد ما يأتي به في وجده من وجود. وإن كان صاحبُ ذلك الوجد لا يعرف أنّ ذلك وجودَ الحقّ، فإنّ العارف يعرفه؛ فيأخذ منه ما يأتي به صاحبُ كلّ وجدٍ من وجود، وأنّ الحقّ تجلّى في ذلك الوجد بصورةٍ ما قيّده به هذا المخبِر عن وجود ما وجده في وجده.

وهذا ذوق عزيزٌ هو حقٌّ في نفس الأمر، معتبرٌ مقطوع به عند أرباب هذا الشأن، لا عند كلّهم. وقد أنبأ الحقّ عن نفسه في ذلك بتغيُّر الصوَر والنعوت عليه، لتغيّر أحوال العباد؛ ومعلوم أنّه ما تغيّرت أحوال الكون في الثقلين إلّا لتغيّر حكم الأسماء، وتغيّرت الصور والتجلّيات لتغيّر[1] أحوال الكون. فالأمر منه بدأ وإليه يعود. فللعبد أثرٌ بوجهٍ مّا قرّره الحقّ له، فلا يرفع عنه حكم ما قرّره الحقّ. ومن فعل ذلك فقد نازع الحقّ، وهو القهّار في مقابلة المنازعين. فالعلماء بالله يقهرون بالله، ولا يتجلّى لهم الله في اسم قاهرٍ ولا قهّار في نفوسهم، وإنما يرونه في هذا الاسم في صور الأغيار، فيعرفونه منهم لا من نفوسهم، لأنّهم محفوظون من المنازعة بينهم وبين أشكالهم، فكيف بينهم وبين الله؟ ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

---

١ ص ٨٥
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب الثامن والثلاثون ومائتان
في الوقت

الوَقْتُ ما أَنْتَ مَوْصُوفٌ بِهِ أَبَدًا ... فَلا تَزَالُ بِحُكْمِ الوَقْتِ مَشْهُودا
فـاللهُ يَجْعَـلُ وَقْتِي مِنْهُ مَشْـهَدهُ ... فإنّ فِي الوَقْتِ مَذْمُومًا ومحمودا
لَهُ الشُّئونُ مِنَ الرحمنِ وَهْيَ بِنَا ... تَقُـومُ شَرْعًـا وإيْمَـانًا وتَوْحِيْـدا

اعلم أنّ القوم اصطلحوا على أنّ حقيقة الوقت (هو) ما أَنْتَ بِهِ وعليه في[1] زمان الحال. وهو أمر وجوديّ بين عدمين. وقيل: الوقت ما يصادفهم من تصريف الحقّ لهم دون ما يختارون لأنفسهم. وقيل: الوقت ما يقتضيه الحقّ ويجريه عليك. وقيل: الوقت مبرد يسحقك ولا يمحقك. وقيل: الوقت كلّ ما حكم عليك. ومدار الكلّ على أنّه الحاكم.

مستندُ الوقت في الإلهيّة وَصْفُهُ نفسَه -تعالى- أنّه كلّ يوم في شأن. فالوقت ما هو به في الأصل، إنما يظهر وجوده في الفرع الذي هو الكون. فتظهر شئون الحقّ في أعيان الممكنات. فالوقت على الحقيقة: ما أنت به. وما أنت به هو عين استعدادك، فلا يظهر فيك من شئون الحقّ التي هو عليها إلّا ما يطلبه استعدادُك. فالشأن محكوم عليه بالأصالة. فإنّ حكم استعداد الممكن بالإمكان، أدّى إلى أن يكون شأن الحقّ فيه الإيجاد. ألا ترى أنّ المحال لا يقبله؟ فأصل الوقت من الكون لا من الحقّ. وهو من التقدير، ولا حكم للتقدير إلّا في المخلوق. فصاحِبُ الوقت هو الكون، فالحكم حكم الكون، كما قرّرنا في ظهور الحقّ في أعيان الممكنات (أنّه) بحسب ما تعطيه من الاستعداد. فتنوّعه بها، وهو في نفسه الغنيّ عن العالمين.

ولمّا[2] كانت أذواق القوم في الوقت تختلف؛ لذلك اختلفت عباراتهم عنه. والوقت، حقيقة، كلّ ما عبّروا به عنه. وهكذا كلّ مقام وحال، ليس يقصدون في التعبير عنه الحدّ الذاتي، وإنما يذكرونه بنتائجه وما يكون عنه، مما لا يكون إلّا فيمن ذلك المقام أو الحال نعته وصِفتُه.

١ ص ٨٥ب
٢ ص ٨٦

فمن أحكامه فيهم وفي غيرهم؛ أنّ الله قد رتّب لهم أمورا معتادة يتصرّفون فيها بحكم العادة، مما لا جناح عليهم فيها، أو مما قد اقترن به خطابٌ من الحقّ بأنّه قربة. فيختارون لأنفسهم فعلَ ذلك على جهة القربة إن كان من القُرَب، أو على كونه مرفوع الحرج. فيصادفهم من الحقّ أمرٌ لم يكن في خاطرهم، ولا اختاروه لأنفسهم؛ فيعلمون أنّ الوقت أعطى ذلك الأمرَ، وأنّ الله اختاره لهم؛ فإنّه القائل: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ أي يقدّر ويوجد. ثمّ قال: ﴿وَيَخْتَارُ﴾ ونفى أن تكون لهم الخيرة فقال: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[1] وعندنا أنّ "ما" هنا اسمٌ، وهو في موضع نصبٍ على أنّه مفعول بقوله: ﴿وَيَخْتَارُ﴾ الذي كان لهم الخيرة، يعني: "فيه".

فإذا علم العبد ذلك سلَّم الحكم فيه لله واستسلم، وكان بحكم وقت ما يمضيه الله فيه، لا بحكم ما يختاره لنفسه في المنشط والمكره، ويرى أنّ الكلّ له فيه خير، فيعامله الله في كلّ ذلك[2] بخير. فإن كان وقتُه يعطي نعمةً، وكان عقده مع الله مثل هذا، رَزَقه الشكر عليها، والقيام بحقّ الله فيها، وأُعِين عليها. وإن كان بَلاءً رُزِقَ الصبر عليه والرضا به، وجعل الله له مخرجا من حيث لا يحتسب. كرجل يريد أن يسبّح الله مائة ألف تسبيحة، فيحتاج إلى زمان طويل في ذلك، مع ما فيه من التعب والتفرّغ إليه من الحضور؛ فيعثر على خبر صدق أنّ النبيّ ﷺ جعل قول الإنسان: «سبحان الله عدد خلقه، سبحان الله زِنة عرشه، سبحان الله رضاء نفسه، سبحان الله مداد كلماته» ثلاث مرّات، و«الحمد لله» مثل ذلك، و«الله أكبر» مثل ذلك، و«لا إله إلّا الله» مثل ذلك؛ أفضل مما أراده هذا العبد. فقال هذا القول الذي جاءه بحكم المصادفة -ولم يكن عنده منه خبر- وترك ما كان يريد أن يذكره، وعلِم أنّ الذي اختار الله له بهذا التعريف في هذا الوقت، أعظمُ مما اختاره لنفسه. وقد وقع هذا من رسول الله ﷺ مع عجوز مرّ عليها، والحديث مشهور. فإذا اقتضى الحقُّ أمرا، وكان له بك عناية، أجراه عليك ورَزَقك القيام بحقّه.

فالعاقل من أهل الله من يرى أنّ الخير كلّه الذي يكون للعبد، هو فيما اقتضاه الحقّ فيما

١ [القصص: ٦٨]
٢ ص ٨٦ب

شرع لعباده، وبعث به[1] رسوله ﷺ. فمن استعمله الله في اقتضاء الحقّ المشروع، فما بَعْد عناية الله به من عناية، لمن عقل عن الله. فالوقت معلوم من جانب الحقّ؛ هو عين ما خاطبك به الشرع في الحال. فكن بحسب قول الشارع في كلّ حال؛ تكن صاحب وقت؛ وهو علامة على أنّك من السعداء عند الله. وهذا عزيز الوجود في أهل الله، هو لآحادٍ منهم، من أهل المراقبة لا يغفلون عن حكم الله في الأشياء.

وهنا زلّتْ أقدام طائفة من أهل الحضور مع الله في كلّ شيء، فهم لا يغفلون عن الله طرفة عين، ولكنّهم يغفلون عن حكم الله في الأشياء، أو في بعضها أو أكثرها. فمن لم يغفل عن حكم الله في الأشياء؛ فما غفل عن الله. فقد جمعوا بين الحضور مع الله ومع حكمه؛ فهم أكثر علما وأعظم سعادة، وهم أصحاب الوقت الذي يعطي السعادة. وبعض رجال الله علم أنّ الله لا يُعدم الأشياء القائمة بأنفسها بعد وجودها، ولا يتّصف بإعدام أحوالها ولا أعراضها بعد وجودها، وإنما الأشياء تكون على أحوالٍ، فتزول تلك الأحوال عنها، فيخلع الله عليها أحوالا غيرها، أمثالا كانت أو أضدادا، مع جواز إعدام الأشياء[2] بمسكِهِ الإمداد بما به بقاء أعيانها، لكن قضى القضيّة أن لا يكون الأمر إلّا هكذا، ولذلك قال: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[3] ولكن ما فعل، فإنّ الإرادة والمشيئة ما تحدث له إذ ليس محلّا للحوادث. فمشيئته أحديّةُ التعلّق، لكنّه في الأشياء بين أن يجمعها أو يفرّقها كلًّا أو بعضا، وهي الأكوان.

فالوقت على الحقيقة عند الكامل: جمعٌ وتفرقةٌ دائما. ومن الناس من يشهد التفرقة خاصّة في الجمع، ولا يشهد جمع التفرقة، فيتخيّل أنّ ذلك عين الوقت. فإذا سئل عن الوقت يشبّهه بالمبرَد، فيقول: الوقت مبرد يسحقك ولا يمحقك. يقول: يفرّق جمعيّتك ولا يُذهب عينَك. فمن عرف الوقت، وأنّ الحكم له فيه، سكن تحت ما حَكَم به عليه ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

١ ص ٨٧
٢ ص ٨٧ب
٣ [إبراهيم : ١٩]
٤ [الأحزاب : ٤]

الباب التاسع والثلاثون ومائتان
في الهيبة

إنَّ الجَمَالَ مَهُوبٌ حَيْثُ ما كانا   لأَنَّ فِيْهِ جَلالَ المُلْكِ قَدْ بانا
الحُسْنُ[1] حِلْيَتُهُ واللُّطْفُ شِيْمَتُهُ   لِذاكَ نَشْهَدُهُ رَوْحًا وَرَيْحانا
فالقَلْبُ يَشْهَدُهُ يَسْطُو بِخالِقِهِ   والعَيْنُ تَشْهَدُهُ بِالذَّوْقِ إِنْسانا

اعلم أنّ الهيبة "حالةٌ للقلب يعطيها أثر تجلّي جلال الجمال الإلهيّ لقلب العبد". فإذا سمعتَ من يقول: "إنّ الهيبة نعتٌ ذاتيٌّ للحضرة الإلهيّة" فما هو قول صحيح ولا نظر مصيب، وإنما هي: "أثر ذاتيّ للحضرة إذا تجلّى جلال جمالها للقلب" وهي عظمة يجدها المتجلَّى له في قلبه، إذا أفرطتْ تُذهب حالَه ونعتَه، ولا تُزيل عينَه.

﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ﴾ ذلك التجلّي ﴿دَكًّا﴾ فما أعدمَه، ولكن أزال شموخَه وعُلوَّه. وكان نظر موسى في حال شموخه، وكان التجلّي له من الجانب الذي لا يلي موسى؛ فلمّا صار دكًّا، ظهر لموسى ما صيّر الجبل دكًّا؛ فـ﴿خَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾[2]. لأنّ موسى ذو روح، له حكم في مَسْك الصورة على ما هي عليه. وما عدا الحيوان فروحُه عينُ حياتِه، لا أمر آخر. فكان الصعق لموسى مثل الدكّ للجبل، لاختلاف الاستعداد؛ إذ ليس للجبل روح يمسك عليه صورته. فزال عن[3] الجبل اسم الجبل، ولم يزل عن موسى بالصعق اسم موسى، ولا اسم الإنسان. فأفاق موسى ولم يرجع الجبل جبلا بعد دَكِّهِ لأنّه ليس له روح يقيمه؛ فإنّ حكم الأرواح في الأشياء ما هو مثل حكم الحياة لها. فالحياة دائمة في كلّ شيء، والأرواح كالوُلاة: وقتا يتّصفون بالعَزل، ووقتا يتّصفون بالولاية، ووقتا بالغيبة عنها مع بقاء الولاية. فالولاية ما دام مدبّرا لهذا الجسد

١ ص ٨٨
٢ [الأعراف : ١٤٣]
٣ ص ٨٨ب

الحيوانيّ، والموتُ عَزْلُهُ، والنومُ غيبتُهُ عنه مع بقاء الولاية عليه.

فإذا علمتَ أنّ الهيبة عَظَمة، وأنّ العظمة راجعة لحال المعظِّم -بكسر الظاء، اسم فاعل- علمتَ أنّها حالة القلب، فهو نعتٌ كيانيٌّ. ومستنده في الإلهيّة من العلوم التي لا تنقال ولا تذاع، ولا يعرفه إلّا مَن علِمَ أنّ الوجود هو الحقّ، وأنّه المنعوت بكلّ نعت. قال -تعالى-: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾[1] يعني تلك العظمة. ولمّا كانت العظمة تعطي الحياء، والحياء نعت إلهيّ، فإنّ «الله يستحي من ذي الشيبة» يوم القيامة لعظيم حرمة الشيْبِ عنده -تعالى-. فقد نعت نفسه بأنّ بعض الأشياء تعظُم عنده، كما قال: ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾[2] فقد قامت به العظمة لذلك الذي هان على[3] الجاهل بقدره، من الافتراء على بيت رسول الله ﷺ. والألفاظ لَمّا كانت محجورة من الشارع علينا، فلا نطلقها إلّا حيث أُمرنا بإطلاقها. فوقع الفرق بين الهيبة والعظمة؛ فنطلق العظمة في ذلك، ولا نطلق الهيبة ولا الخوف ولا القبض. فاعلم ذلك. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

١ [الحج : ٣٢]
٢ [النور : ١٥]
٣ ص ٨٩
٤ [الأحزاب : ٤]

الباب الأربعون ومائتان
في الأُنس

الأنْسُ بِالإِنْسِ لا بِالصُّورِ يَجْمَعُنَا ... فاحْذَرْ فإنّكَ مَمْكُورٌ ومخدُوعُ
لَا تَقْفُ ما لَسْتَ تَدْرِيْهِ وتَجْهَلُهُ ... فـإنّ وَدَّكَ[1] مَفْـرُوقٌ ومجمُـوعُ
أَنْتَ الإمامُ ولَكِنْ فِيْكَ حِكْمَتُهُ ... تُعْطِي بأَنَّكَ مَخْلُوقٌ ومَصْنُوعُ
فَكَيْفَ يَأْنَسُ مَنْ تُفْنِي شَـوَاهِدُهُ ... أَكْوانَهُ وَهُوَ فِي الأَسْمَاعِ مَسْمُوعُ

اعلم -أيّدنا الله وإيّاك بروح منه- أنّ[2] الأُنس عند القوم (هو) ما تقع به المباسطة من الحقّ للعبد. وقد تكون هذه المباسطة على الحجاب، و(قد تكون) على الكشف. والأُنس حال القلب من تجلّي الجلال. وهو عند أكثر القوم من تجلّي الجمال، وهو غلط من جملة ما غلطوا فيه؛ لأنّ لهم أغاليط في العبارة لعدم التمييز بين الحقائق. فما كلُّ أهل الله رُزقوا التمييز والفُرقان، مع الشهود الصحيح. ولكنّ الشأن (هو) في معرفة: ما هو هذا الذي وقع عليه الشهود؟ وقد رأينا جماعة ممن شهِد حقًّا ولكن ما عرف ما شهِد، وحمله على خلاف طريقه. فلا بدّ مع التجلّي من تعريفٍ إلهيّ: إمّا بصفاء الإلهام، وإمّا ما شاءه الحقّ من أنواع التعريف.

وللأُنس بالله علامة عند صاحبه، فإنّه موضع يغلط فيه كثيرٌ من أهل الطريق. فيجدون أُنسا في حالٍ مّا يكون عليه، فيتخيّل أنّ ذلك أُنس بالله؛ فإذا فقد ذلك الحال فَقَدَ الأنس بالله. فعندنا وعند الجماعة: أنّ أُنسه كان بذلك الحال، لا بالله لأنّ الأنس بالله، إذا وقع، لم يزل موجودا عنده في كلّ حال. ولذلك يقول القوم: مَن أَنِس بالله في الخلوة، وفقد ذلك الأُنس في الملأ؛ فأُنسه كان بالخلوة، لا بالله.

١ الوُد، الوَد، الوِد: المحبة
٢ ص ٨٩ب

واعلم[1] أنّه لا يصحّ الأُنس بالله عند المحقّقين، وإنما يكون الأُنس باسم إلهيّ خاصّ معيَّن، لا بالاسم "الله". وهكذا، جميع ما يكون من الله لعباده لا يصحّ أن يكون من حكم الاسم "الله" لأنّه الاسم الجامع لحقائق الأسماء الإلهيّة. فلا يقع أمرٌ لشخص معيّن في الكون إلّا من اسم معيَّن، بل ولا يظهر في الكون كلّه، أعني في كلّ ما سِوَى الله، شيء يعمّه[2] إلّا من اسم خاصّ معيَّن، لا يصحّ أن يكون الاسم "الله" فإنّه من أحكامه أيضا الغنى عن العالمين، كما أنّه من أحكامه ظهور العالَم وحبّه -سبحانه- لذلك الظهور. والغنيّ عن العالم لا يفرح بالعالَم، والله يفرح بتوبة عبده. فالاسم "الله" تُعلم مرتبته، ولا يتمكّن ظهور حكمه في العالم لما فيه من التقابل. وهذه مسألة عظيمة، جليلة القدر، صعبة التصوّر في الإلهيّات. فإنّ الشيء إذا اقتضى أمرا لذاته، فمن المحال أن تتّصف الذات بالغنى عن ذلك الأمر، كما لا تتّصف بالافتقار إليه. وقد ورد الغنى عن العالمين. فإن جعلناه غنيّا عن الدلالة كأنّه يقول: ما أوجدتُ العالم ليدلّ عليّ، ولا أظهرتُه علامةً على وجودي. وإنما أظهرته ليظهر حكم حقائق أسمائي، وليست[3] لي علامة عَلَيَّ سوائي، فإذا تجلّيتُ عُرِفتُ بنفس التجلّي. والعالَم علامةٌ على حقائق الأسماء لا عَلَيّ، وعلامة أيضا على أنّي مستنَده لا غير.

فالعالَم كلّه ذو أُنس بالله. ولكن بعضه لا يشعر أنّ الأُنس الذي هو عليه هو بالله، لأنّه لا بدّ أن يجد أُنسا بأمرٍ مّا بطريق الدوام أو بطريق الانتقال بأُنس يجده بأمر[4] آخر، وليس لغير الله في الأكوان حكمٌ، فأُنسه لم يكن إلّا بالله، وإن كان لا يعلم.

والذي ينظر فيه أنّه أَنِسَ به، فذلك صورة من صور تجلّيه، ولكن قد يُعرف وقد يُنكَر، فيستوحش العبد من عين ما أَنِسَ به وهو لا يشعر؛ لاختلاف الصور. فما فقد أحد الأُنس بالله، ولا استوحش أحد إلّا من الله. والأُنس مباسطة والاستيحاش انقباض. وأُنس العلماء بالله إنما هو أُنسهم بنفوسهم لا بالله، إذ قد علموا أنّهم ما يرون من الله سِوَى صورة ما هم عليه، ولا يقع أُنس عندهم إلّا بما يرون. وغير العارفين لا يرون الأُنس إلّا بالغير، فتدركهم الوحشة عند انفرادهم بنفوسهم، وكذلك الاستيحاش إنما يستوحشون من نفوسهم، لأنّ الحقّ

١ ص ٩٠
٢ ثابتة في الهامش
٣ ص ٩٠ب
٤ "يجده بأمر" ثابتة في الهامش بقلم الأصل

مجلاهم. فهم بحسب ما يرونه فيهم، بل[1] فيه، من أحوالهم، فيقع الحكم فيهم بالأُنس أو بالوحشة. وحقيقة الأُنس إنما تكون بالمناسِب. فمن يقول بالمناسبة يقول بالأُنس بالله، ومن يقول بارتفاع المناسبة يقول: لا أُنس بالله، ولا وحشة منه. وكلّ واحد بحسب ذوقه، فإنّه الحاكم عليه. ومَن له الإشراف من أمثالنا على المقامات والمراتب مَيَّز، وعرف كلّ شخص من أين تكلّم، ومَن نطّقه، وأنّه مصيب في مرتبته غير مخطئ، بل لا خطأ مطلقا في العالَم ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

١ ص ٩١
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب الأحد والأربعون ومائتان
في الجلال

إنّ الجَلالَ عَلَى الضِّدَّيْنِ يَنْطَلِقُ ... وَهْوَ الَّذِي بِنُعُوتِ القَهْرِ أَشْهَدُهُ
لَهُ العُلُــوُّ وَلَا عُلُــوٌّ يُمَــاثِلُهُ ... لَهُ الـنُّزُولُ فَـكُلُّ الخَلْـقِ يَجْحَـدُهُ
إنّي بِكُلِّ الَّذِي قَدْ قُلْتُ أَعْرِفُهُ ... ولَيْسَ غَيْرَ الَّذِي قَدْ قُلْتُ أَقْصِدُهُ

اعلم أنّ[1] الجلال نعتٌ إلهيّ يعطي في القلوب هيبة وتعظيما، وبه ظهر الاسم "الجليل". وحُكم هذا الاسم من أعجب الأحكام؛ فإنّ له حكم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ﴾[2]، وله حكم قوله على لسان رسوله ﷺ: «مرضت فلم تعدني، وجعت فلم تطعمني، وظمئت فلم تسقني» فأنزل نفسَه منزلة مَن هذه صفته مِن الافتقار إلى العبيد. وكذلك نزوله في قوله: «وسعني قلب عبدي» ومن هذا الباب فَرَحُهُ بتوبة عبده، وتعجُّبه من الشابّ الذي لا صبوة له، وتبشبشه بالذي يأتي إلى المسجد للصلاة. هذا كلُّه، وأمثاله من نعوت التنزيه والتشبيه، يعطيه حكم الجلال والاسم الإلهي "الجليل" ولهذا قلنا: إنّه يدلّ على الضدّين. كالجون ينطلق على الأبيض والأسود، وكذلك القرءُ ينطلق على الحيض والطُّهر. ومن حضرة الجلال نزل قوله -تعالى-: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[3]. فمَن وصفَه إنما وصف نفسَه، ولا يعرف العارف منه إلّا نفسه، لأنّ ربّ العزّة لا يُعَيِّنه وَصْفٌ، ولا يقيّده نَعْتٌ، ولا يدلّ على حقيقته اسمٌ خاصّ.

وإن لم يكن الحكم ما ذكرناه، فما هو ربّ العزّة؛ فإنّ العزيز هو المنيع الحمى، ومَن يوصَل إليه بوجه مّا مِن وصفٍ، أو نعتٍ، أو عِلمٍ، أو معرفة، فليس[4] بمنيع الحمى. ولذلك عمّ بقوله تعالى:

١ ص ٩١ب
٢ [الصافات : ١٨٠]
٣ [الأنعام : ٩١]
٤ ص ٩٢.

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1].

ولحضرة الجلال السُّبُحات الوجهيّة المحرقة، ولهذا لا يتجلّى في جلاله أبدا، لكن يتجلّى في جلال جماله لعباده؛ فيه يقع التجلّي، فيشهدونه يظهر ما ظهر من القهر الإلهيّ في العالم:

إنّ الجَلِيلَ هُوَ الَّذِي لا يُعْرَفُ ... وَهْوَ الذِي فِي كُلِّ حالٍ يُوصَفُ

فَهُوَ الَّذِي يَبْدُو فَيُظْهِرُ نَفْسَهُ ... فِي خَلْقِهِ وَهُـوَ الَّذِي لَا يُشْـهَدُ[2]

والجلال لا يتعلّق به إلّا العلماء بالله، وما له أثر إلّا فيهم، وليس للمحبّين إليه سبيل. هذا إذا كان بمعنى العُلوّ والعزّة. وإنّه إذا كان بالمعنى الذي هو ضدّ العزّة والعلوّ، فإنّ المحبّين يتعلّقون به كما يتعلّق به العارفون، وحضرته من العماءِ إلى قوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[3] وأمّا قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[4] فذلك من أسمائه المؤثّرة فينا خاصّة، والحافظة لنا، والرقيبة علينا.

وأمّا الأسماء التي تختصّ بالعالَم الخارج عن الثّقلين، فأسماءٌ أُخر ما هي الأسماء التي معنا أينما كنّا. وقد[5] بيّنّا في شرح الأسماء الحسنى معنى الاسم "الجليل" على الوجهين مختصرا في جزء لنا في شرحها ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[6].

١ [الصافات : ١٨٠]
٢ كتب الشيخ في الهامش: "هذان البيتان ليسا بمقصودين بل جاءا في سرد الكلام".
٣ [الزخرف : ٨٤]
٤ [الحديد : ٤]
٥ ص ٩٢ب
٦ [الأحزاب : ٤]

الباب الثاني والأربعون ومائتان
في الجمال

جَمِيْـلٌ وَلَا يُهْـوَى، جَـلِيٌّ وَلا يُـرَى	ونَشْـهَدُهُ الأَلْبـابُ مِـنْ حَيْـثُ لَا تَـدْرِي
وَلَا تُـدْرِكُ الأَبْصـارُ مِنْـهُ سِـوَى الّذِي	تُنَزِّهُــهُ عَنْــهُ عُقُــولُ ذَوِي الأَمْــرِ
فإِنْ قُلْتَ: "محجُوبٌ" فَلَسْتَ بِكاذِبٍ	وإِنْ قُلْتَ: "مَشْهُودٌ" فَذَاكَ الذِي أَدْرِي
فَمــا ثَمَّ مَحْبُــوبٌ سِــوَاهُ وإِنَّمــا	سُــلَيْمَى وَلَــيْلَى والزَّيانِــبَ لِلسّــتْرِ
فَهُــنَّ سُــتُورٌ مُسْـدَلاتٌ وَقَـدْ أَتَى	بِــذَلِكَ نَظْــمُ العاشِــقِيْنَ مَــعَ النَّــثْرِ
كَمَجْنُــونِ لَــيْلَى والذِي كانَ قَــبْلَهُ	كَبِشْرٍ وهِنْدٍ ضاقَ مِنْ ذِكْرِهِمْ صَدْرِي

اعلم[1] أنّ الجمال الإلهيّ الذي سُمِّي الله به جميلا، ووصف نفسه -سبحانه- بلسان رسوله أنّه «يحبّ الجمال» في جميع الأشياء، وما ثَمّ إلّا جَمال. فإنّ الله ما خلق العالَم إلّا على صورته، وهو جميل، فالعالم كلّه جميل. وهو -سبحانه- يحبّ الجمال، ومَن أحبّ الجمال، أحبّ الجميل. والمحبُّ لا يعذّب محبوبَه إلّا على إيصال الراحة، أو على التأديب لأمرٍ وقع منه على طريق الجهالة. كما يؤدِّب الرجلُ ولَدَه مع حبّه فيه، ومع هذا يضربه وينتهره لأمور تقع منه، مع استصحاب الحبِّ له في نفسه. فمآلُنا -إن شاء الله- إلى الراحة والنعيم حيث ما كنّا.

فإنّ اللطف الإلهيّ هو الذي يُدرج الراحةَ من حيث لا يُعرف مِن لُطفه به. فالجمال له من العالم، وفيه: الرجاء، والبسط، واللطف، والرحمة، والحنان، والرأفة، والجود، والإحسان، والنِّقم التي في طيّها نِعَم. فله التأديب، فهو الطبيب الجميل؛ فهذا أثره في القلوب.

وأثره في الصور (هو) ما يقع به العشق، والحبّ، والهيمان، والشوق، ويورِث الفناء عند المشاهدة. ومِن هذه الحضرةِ تنتقل صورة تجلّيه فيها إلى المشاهد، فينصبغ بها انتقال فيض:

[1] ص ٩٣

كظهور نور الشمس في الأماكن، ويُسمّى ذلك النور شمسا وإن لم يكن مستديرا ولا في فلَك. ثمّ يفيض الإنسان، من تلك الصورة التي[1] ظهر فيها عن الفيض الإلهيّ، على جميع مُلكِه في ردِّه إلى قصره؛ فينصبغ مُلكُه كلّه بصورة جمال لم يكن؛ فلا يفقد الإنسان في مُلكِه صورةً مّا شاهدها من ربّه في رؤيته. فهو عند العلماء بالله تجلٍّ دائم دنيا وآخرة لا ينقطع، وعند العامّة في الجنّة خاصّة؛ لكونهم لا يعرفون الله معرفة العارفين.

وليس لتجلّي الجلال في الجنّة حكم أصلا، وإنما محلّه الدنيا والبرزخ والقيامة، وبه تُتّقى النار والشقاء في الأشقياء مدّة بقائهم فيه، إلى أن يرتفع الشقاء وتغلب الرحمة، فلا يبقى لتجلّي الجلال في التعلّق حكم، وتنفرد به الملائكة بطريق الهيبة والعظمة والخوف والخشوع والخضوع. والله أعلم.

[1] ص ٩٣ب

الباب الثالث والأربعون ومائتان
في الكمال

لَيْسَ الكَمَالُ الذِي بِالنَّقْصِ تَعْرِفُهُ ... إنّ الكَمَالَ الذِي بِالنَّقْصِ مَوْصُوف

العِلْمُ يَشْهَدُهُ والعَيْنُ تُنْكِرُهُ ... لأَنَّهُ عَدَمٌ والنَّقْصُ مَعْرُوف

لَوْ[1] لَمْ يَكُنْ لَمْ تَكُنْ عَيْنٌ وَلا صِفَةٌ ... وَلَا وُجُودٌ وَلا حُكْمٌ وَتَصْرِيْفُ

أَلَا تَرَى التُّسْتُرِيَّ الحَبْرَ أَثْبَتَهُ ... وَهْوَ الصَّوَابُ الذِي ما فِيْهِ تَحْرِيْف

أراد بقول سهل (التستري): "إنّ، لكذا، سِرًّا؛ لو ظهر بطل كذا".

اعلم أنّ الكمال الذي لا يقبل الزيادة لا يكون إلّا لله من كونه غنيّا عن العالمين. وأمّا الكمال الذي يقبل الزيادة فمثل قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ﴾[2] كما أمر نبيّه أن يقول: ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[3]. فالكمال هو وقوف الإنسان على الصورة الرحمانيّة بطريق الإحاطة لذلك، عند مقابلة النسخة حرفا حرفا، فيؤثّر ولا يتأثّر ولا يميل ولا يؤثّر عدلٌ في فضل، ولا فضلٌ في عدلٍ، بل يرتفع الفضل والعدل، ويبقى الوجود والشهود، وقبول القوابل بحسب استعدادها روحا وجسما. فلا يُنسب إليه من حيث "هو" حكم أصلا. وجميع النِّسب تتّصف به القوابل، وهو على الوجه الواحد الذي يليق به: لا يقبل التغيُّر ولا التأثُّر، كما لا يقبل النورُ، من حيث ذاته وعينه، ألوانَ الزجاج، مع أنّك تنظر إلى النور أحمر وأصفر وأخضر، متنوّعا[4] بتنوُّع ألوان الزجاج. فالنور ما انصبغ بالألوان، ولكن هكذا تشهده العين، والعلم يقضي بأنّه على صورته التي كان عليها، ما تأثّر في عينه بشيء من ذلك. ألا تنظر إليه في المساحة الهوائيّة التي بين موضع الزجاج وموضع النور المنعكس المتلوّن: هل ترى في النور، في هذه المساحة، لونا من تلك الألوان، مع كونه قد

١ ص ٩٤
٢ [محمد : ٣١]
٣ [طه : ١١٤]
٤ ص ٩٤ب

انبسط على الزجاج، وحينئذ عَمَرَ المساحة الهوائيّة التي بين ما يظهر من الألوان وبين الزجاج، وكقوس قزح؟

فالكامل مَن لا يقبل الزائد، ونحن في مزيد علم دنيا وآخرة؛ فالنقص بنا منوط؛ فكمالُنا بوجود النقص فيه. فلنا كمالٌ واحد وللحقّ كمالان: كمالٌ مطلق، وكمالٌ يقول به: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾[1]. فنُسختُنا من كمال: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾ لا من الكمال المطلَق. فافهم، فإنّه سِرٌّ عجيب في العلم الإلهيّ. فنشهده -تعالى- من كونه إلها لا من كونه ذاتا ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

١ [محمد : ٣١]
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب الرابع والأربعون ومائتان
في الغَيْبَة

أَغِيبُ عَنْهُ وَلِي عَيْنٌ تُشاهِدُهُ ... فِي حَضْرَةِ الغَيْبِ والغُيَّابُ ما حَضَرُوا
ما[1] فِي الوُجُودِ سِوَاهُ فِي شَهادَتِهِ ... وغَيْبِهِ، فانْظُرُوا فِي الغَيْبِ وافْتَكِرُوا
فَتِلْكَ غَيْبَةُ مَنْ هاتِيكَ حالَتُهُ ... فَغَيْبَةُ القَلْبِ حالٌ لَيْسَ تُعْتَبَرُ
عَمَّنْ تَغِيبُ وَما فِي الكَوْنِ مِنْ أَحَدٍ ... سِوَى الوُجُودِ فَلا عَيْنٌ وَلا أَثَرُ؟

اعلم أنّ الغَيْبَةَ عند القوم: "غَيبةُ القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، لِشغل القلب بما يرد عليه" وإذا كان هذا فلا تكون الغَيبة إلّا عن تجلٍّ إلهيّ. ولا يصحّ أن تكون الغيبة على ما حَدُّوه، عن ورود مخلوق، فإنّه مشغولٌ غائب عن أحوال الخلق. وبهذا تميّزت الطائفة عن غيرها؛ فإنّ الغيبة موجودة الحكم في جميع الطوائف. فغيبة هذه الطائفة تكون بحقٍّ عن خلق، حتى تنسب إليه على جهة الشرف والمدح.

وأهل الله في الغيبة على طبقات، وإن كانت كلّها بحقٍّ. فغيبة العارفين: غيبةٌ بحقٍّ عن حقٍّ. وغيبةُ مَن دونهم من أهل الله: غيبةٌ بحقّ عن خلق. وغيبةُ الأكابر من[2] العلماء بالله: غيبةٌ بخَلْقٍ عن خَلْق. فإنّهم قد علموا أنّ الوجود ليس إلّا الله، بصوَر أحكام الأعيان الثابتة، الممكنات، ولا يغيّبه إلّا صورة حكم عينٍ في وجود حقٍّ، فيغيب عن حكم صورة عين أخرى تعطي في وجود الحقّ ما لا تعطي هذه. والأعيان وأحكامها خَلْقٌ، فما غاب إلّا بخلق عن خلق، في وجود حقّ.

فالعامّة مصيبة لبعض هذه المسألة. فإنّها ينقصها منها في وجود حقٍّ، وغيبتها إنما هي بخلق عن خلق؛ مثل الكمَّل من رجال الله. وما في الأعيان عينٌ يكون حكمها مشاهدة الكلّ؛ فلا تتّصف بالغيبة. ولمّا لم تكن ثَمَّ عينٌ، لها وَصْفُ الإحاطة بالحضور مع الكلّ، وأنّ ذلك من

١ ص ٩٥
٢ ص ٩٥ب

خصائص الإله، فلا بدّ من الغَيبة في العالَم والحضور. وقد أومأنا إلى ما فيه كفاية في هذا الباب ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

١ [الأحزاب: ٤]

الباب الخامس والأربعون ومائتان
في الحضور

وهو الحضور مع الله -جلّ ثناؤه وتقدّستْ أسماؤه- مع الغَيْبة. هكذا هو عند القوم

حُضُورِي[1] مَعَ الحَقّ في غَيْبَتِي ... حُضُورِيْ بِهِ فَهُوَ الحَاضِرُ
هُـوَ البـاطِنُ الحَـقُّ فِي غَيْبَـتِي ... وعِنْدَ حُضُورِي هُوَ الظاهِرُ
فَـــإِنْ فُتُّـــهُ فـــأنَا أَوَّلٌ ... وإِنْ فـاتَنِي فـأَنا الآخِـرُ

اعلم أنّه لا تكون غَيْبةٌ إلّا بحضور، فيغيّبك مَن تحضر معه لقوّة سلطان المشاهَدة. كما أنّ سلطان البقاء يفنيك لأنّه صاحب الوقت. والحكم والتفصيل في الحضور في أهله (هو) كما ذكرناه في الغَيبة سَوَاء. فكلُّ غائب حاضر، وكلُّ حاضر غائب؛ لأنّه لا يُتصوّر الحضور مع المجموع، وإنما هو مع آحاد المجموع. لأنّ أحكام الأسماء والأعيان تختلف، والحكم للحاضر. فلو حضر بالمجموع لتقابلتْ، وأدّى إلى التمانع وفسد الأمر. فلا يصحّ الحضور مع المجموع: لا عند من يرى حضوره بحَقٍّ، ولا عند من يرى حضوره بخَلْقٍ؛ فإنّ حكم الأعيان مثل حكم الأسماء في التقابل والاختلاف وظهور[2] السلطان، فتدبَّر ما ذكرناه تجدِ العلم -إن شاء الله- ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

١ ص ٩٦
٢ ص ٩٦ب
٣ [الأحزاب : ٤]

الباب السادس والأربعون ومائتان
في السُّكْرِ

السُّــكْرُ أَقْعَــدَنِي عَــلَى العَــرْشِ المُحِــيْطِ المُسْــتَدِيرْ
وأَنا بِقَـــاعٍ قَرْقَـــرٍ ... مِـنْ كُلّ ما يُغْـنِي، فَقِـيرْ
والسُّكْرُ مِنْ خَمْرِ الهَوَى ... والسُّكْرُ مِنْ نَظَرِ المُدِيرْ
قَـدْ قـالَ قَبْلِي شـاعِرٌ[1] ... وَهْـوَ العَلِـيْمُ بِـهِ الخَبِـيرْ
فـإذا سَـكِرْتُ فـإِنَّنِي ... رَبُّ الخَوَرْنَـقِ والسَّـدِيرْ[2]
وإذا صَحَـــوْتُ فـــإِنَّنِي ... رَبُّ الشُّـــوَيْهَةِ والبَعِـــيرْ

قال -تعالى-: ﴿وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾[3] وهو علم الأحوال؛ ولهذا يكون لمن قام به الطربُ والالتذاذ. وأمّا حَدُّهم له بأنّه: "غيبةٌ بواردٍ قويّ" فما هو غيبة إلّا عن كلّ ما يناقض السرور، والطرب، والفرح، وتجلّي الأماني صوَرًا قائمة في عين صاحب هذا الحال.

ورجال الله -تعالى- في حال السُّكر على مراتب نذكرها -إن شاء الله-. فَسُكْرٌ طبيعيٌّ وهو: ما[4] تجده النفوس من الطرب والالتذاذ والسرور، والابتهاج بوارد الأماني إذا قامت الأماني له

١ الشاعر هو المُنَخَّل بن عامر بن ربيعة اليشكري، وهاتان البيتان من قصيدة طويلة يقال إنه تغزل فيها بالمتجردة زوجة النعمان فقتله بسببها، ويقال إنه تغزل فيها بهند بنت عمرو بن هند فقتله عمرو.[انظر الأغاني٣/١٨٥ و ٥/٣٣٤]
٢ الخورنق والسدير: الخورنق تعريب خورنقاه، وهو الموضع الذي يؤكل فيه ويشرب. والسدير تعريب سادل أي قبة في ثلاث قباب متداخلة. والخورنق والسدير قصران، كان الخورنق على ثلاثة أميال من الحيرة والسدير في تربة بالقرب منها: بناها النعمان بن امرئ القَيس، وهو النعمان الأكبر. ويقال في سبب بنائه لهما: إن يزد جرد بن سابور كان لا يعيش له ولد، فسأل عن مكان صحيح الهواء، فذكر له ظهر الحيرة. فدفع ابنه بهرام جور إلى النعمان وأمره ببناء الخورنق. فبناه على نهر سنداد في عشرين سنة. بناه له رجل يسمى سنمار. فلمّا فرغ من بنائه، عجب النعمان من حسن بنائه واتقانه، فأمر أن يلقي سنمار من اعلاه حتى لا يبني مثله لأحد. ويقال إنه إنما فعل ذلك به لأنه لما أعجبه، شكره على عمله ووصله، فقال: لو علمت أن الملك يحسن إلي هذا الإحسان، لبنيت له بناء يدور مع الشمس كيفما دارت، فقال له النعمان: وإنك لتقدر على أن تبني أفضل منه، ولم تبنه؟ فأمر به؛ فطرح من أعلاه. وقيل: بل قال: أنا أعرف فيه حجرا متى أخذ من موضعه، تداعى البناء. فخاف النعمان إن هو لم ينصفه في أجرته فعل ذلك. فقتله. والعرب تضرب المثل بفعل النعمان مع سنمار في المكافأة على الفعل الحسن بالقبيح، فيقال: جازاه مجازاة سنمار. [نهاية الأرب في فنون الأدب- النويري١١٢/١].
٣ [محمد : ١٥]
٤ ص ٩٧

في خياله صورا قائمة، لها حكم وتصرُّف. يقول شاعرهم:

فإذا سَكِرْتُ فإنَّني ... رَبُّ الخَوَرْنَقِ والسَّدِيرْ

فإنّه كان يرى مُلكَه لِذَيْنِك غاية مطلوبه، فلمّا سكر قامت له صورة الخورنق والسدير ملكا له، يتصرّف فيه في حضرة تخيُّله، وخيالُه أعطاه إيّاه حال السُّكر؛ فإنّ له أثرا قويّا في القوّة المتخيّلة. فالواقفون من أهل الله مع الخيال لهم هذا السكر الطبيعي، فإنّهم لا يزالون يراقِبون ما تخيّلوا تحصيله من الأمور المطلوبة لهم من الله؛ حتى يتقوّى عندهم ذلك ويحكم عليهم. مثل قوله عليه السلام: «اعبد الله كأنّك تراه» وقوله ﷺ أيضا: «إنّ الله في قبلة المصلّي» وقول الصاحب لرسول الله ﷺ وقد سأله ﷺ عن حقيقة إيمانه حين قال: «أنا مؤمنٌ حقّا». فقال رضي الله عنه: «كأنّي أنظر إلى عرش ربّي بارزا» يعني في يوم القيامة؛ فجاء بما تعطيه حضرة الخيال.

فإذا تقوّى مثل هذا التخيُّل أسكر النفس، وقامت له صورة[1] ما تخيّل ينظر إليها بعينه، ويخبر عنها كرؤية صاحب الرؤيا سَوَاء، وتلقي إليه ويصغي إليها، وهو لا يعلم أنّه يخاطِب ويشاهِد صورة خياليّة، بل يقطع أنّ ذلك شهود حسّيٌّ.

فإذا صحا من ذلك السكر، ارتفع عنه ذلك الأمر من حيث صورته، مع بقاء تخيُّله عند بعض الناس ممن يتذكّر ذلك في الذِّهن، كما يرتفع عنه صورة ما رأى في النوم بالانتباه. ومن أهل هذا المقام مَن يُبقي اللهُ له تلك الصورة المتخيَّلة في حال صحوِه، فيُثبتها له محسوسةً بعد ما كانت متخيَّلة: كالجنّة التي خيّلها إبليس في الخيال المنفصل لسليمان عليه السلام ليفتنه بها، ولا عِلم لسليمان عليه السلام بذلك، فسجد شكرا لله -تعالى- حيث أتحفه بها؛ فأبقاها الله له جنّة محسوسة يتنعّم بها. ورجع إبليس خاسرا لأنّه أراد بذلك فتنتَه، وما علم أنّ أهل الله، إذا وقع لهم مثل هذا، أنّه يحدث ذلك[2] عبادة لله عندهم. هذا والمخيِّل عدوٌّ، فكيف حالهم إذا كان خيالهم منهم، وليسوا بأعداء نفوسهم، فإنّهم يسعون في خلاصها ونجاتها؟ فإذا كان سكرهم الطبيعيّ أثمر لهم

١ ص ٩٧ب
٢ ثابتة بين السطرين بقلم آخر

مثل هذا، فما ظنُّك بما فوقه مِن مراتب[1] الإسكار؟.

وأمّا السكر العقليّ فهو شبيه بالسكر الطبيعيّ في ردّ الأمور إلى ما تقتضيه حقيقته، لا إلى ما يقتضيه الأمر في نفسه. ويأتي الخبر الإلهيّ عن الله لصاحب هذا المقام بنعوت المحدَثات أنّها نعتٌ لله، فيأبى قبولها على هذا الوجه لأنّه في سكرةِ دليلِه وبرهانه، فيردّ ذلك الخبر لما يقتضيه نظره مع جهله بذات الحقّ، وهل تقبل هذا النعت أو لا تقبله؟ بل تخيّل أنّها تقبله. فيمدّ رجله، هذا العقل، لسكره في غير بِساطِهِ، فوقع في الحقّ بسكره. ويعذره الحقّ في ذلك، لأنّ السكران غير مؤاخَذ بما ينطِق، فجرَّد عن الله ما نَسبه الحقّ لنفسه.

فإذا صحا هذا العاقل عن سكره، بالإيمان لم يردّ الخبر الصدق والقول الحقّ وقال: إنّ الحقّ أعلمُ بنفسه، وبما ينسبه إليه، من العقل. فإنّ العقل مخلوق، والمخلوق لا يحكم على الخالق، فإنّه ما من مصنوع إلّا ويجهل صانعه؛ فإنّ الشقّة تجهل صانعها، وهو الحائك. كذلك الأركان مع الأفلاك، وكذلك الأفلاك مع النفس، والنفس مع العقل، وكذلك[2] العقل مع الله. وغاية ما عَلِم، مَن عَلِم منهم، افتقارُه إليه واستنادُه في وجودِه إلى صانعِه، ولا يحكم عليه بشيء، ولا سيما إن أخبر الصانع عن نفسه بأمور، فليس للمصنوع إلّا قبولها؛ فإن ردّها فَلِسُكْرٍ قام به؛ فخمرُه الذي يشرب إنما هو دليله وبرهانه. ويقوّيه على ذلك ما تعطيه بعضُ[3] الأخبار الإلهيّة من النعوت في حقّه، الموافِقة لبرهانه ودليله، فهذا سكر عقليٌّ. فالسكر الطبيعي سكر المؤمنين، والسكر العقليّ سكر العارفين. وبقي سكر الكمّل من الرجال وهو السكر الإلهيّ الذي قال فيه رسول الله ﷺ: «اللهم زدني فيك تحيُّرا» والسكران حيران.

فالسكر الإلهيّ: ابتهاج وسرور بالكمال. وهو قد يقع في التجلّي في الصور سُكْرٌ بحقّ. قال بعضهم:

١ ص ٩٨
٢ ص ٩٨ب
٣ ثابتة بين السطرين بقلم آخر

وأَسْكَرَ القَوْمَ دَوْرُ كَأْسٍ   وَكَانَ سُكْرِي مِنَ المُدِيْرِ

فَمَن أسكره الشهود فلا صحو له أَلْبَتَّة. وكلّ حال لا يورث طَرَبا، وبَسطا، وإدلالا، وإفشاء أسرار إلهيّة، فليس بسكر؛ وإنما هو غَيبة، أو فناء، أو محقٌ.

ولا يقاس سكر القوم في[1] طريق الله على سكر شارب الخمر، فإنّه (أي سكر شارب الخمر) ربما أورثَ بعض مَن يشربه غمًّا وبكاء وفكرة. وذلك لما يقتضيه مزاج ذلك الشارب، ويسمّونه سكران. ومثل هذا لا يكون في سكر الطريق. وقليل من الناس مَن يفرّق بين الحيوان والسكران.

وعندنا، في العالَم الطبيعيّ، أنّ شارب الخمر إذا أورثه غمًّا وبكاء وحزنا وفكرة وإطراقا، لما يقتضيه طبعُه ومزاجه، فليس بسكران ولا هو صاحِبَ سكر. فإنّ بعض الأمزجة لا تقبل السكر، ولا أثر له فيها. فغَيبة السكران ليست عن إحساسه، وإنما غَيبته عن مقابل الطرب لا غير. ونظير هؤلاء الذين لا يطربون؛ نظير أصحاب الفكرة والغَيبة والفناء.

ويفارق السكرُ سائرَ الغَيبات؛ لأنّ الصحو لا يكون إلّا عن سكر، والسكر يتقدّم صحوَه. وليس الحضور مع الغيبة كذلك، ولا الفناء مع البقاء كذلك. لكنّه مثل الصعق مع الإفاقة، والنوم مع اليقظة. فإنّ النوم مقدَّم على الانتباه، والغشية متقدِّمة على الإفاقة. وإنما ذكرنا هذا التفصيل من أجل مذهبهم في حدِّ السكر أنّه: "غيبة بوارد قويّ" فأطلقوا عليه اسم الغيبة؛ فيتخيّل مَن لا ذوق له أنّ حكمَه حكمُ الغَيبة؛ فيقيس؛ فيخطئ في تربيته للمريد إن كان من المتشيّخين؛ فيلتبس عليه[2] الأمر؛ فلا يفرّق في حال المريد، بين سكره وغيبته وفنائه.

والسكران في هذا الطريق لا يغيب عن إحساسه؛ فإن غاب كما يراه الحنفيّون في سكر شارب الخمر، فقد انتقل عندنا من حال السكر إلى حال فناء، أو غَيبة، أو محق. ولم يعقب سكره صحو، بل انتقل من حال سكر إلى حال فناء، أو غيره من الأحوال المغيّبة عن بعضه أو

---

١ ص ٩٩
٢ ص ٩٩ب

كلّه. ولا يُتخيّل أنّ السكر، لَمّا كان على هذه المراتب المتميّزة، أنّه يمكن أن يكون لصاحب هذه الحال سُكران، أو يجمعها كلّها، لما هو عليه من الحقائق، كما قرّرنا في بعض المسائل مِن جمع الإنسان لأمورٍ كثيرة، لحقائق تطلبها منه، ولا سيما وقد أنشد بعض مَن أسكره الخمر والهوى فقال:

سُكْرَانِ سُكْرُ هَوًى وسُكْرُ مُدَامَةٍ   فَمَتَى يَفِيْقُ فَتًى بِهِ سُكْرَانِ

فأخبر أنّه قام به سُكران. وسُكر أهل الله ليس كذلك. فإنّ المعرفة تمنع منه. فإنّ السكران الإلهيّ لا يتمكن أن يكون له السكر العقليّ؛ فإنّ الشهود يمنع من ذلك. والسكران بالسكر العقليّ لا يتمكن له أن يتمكن منه السكر الطبيعيّ، فإنّ دليلَه ينفيه. فإنّه إذا كان يرد حكم السكر الإلهيّ فكيف[1] يقبل حكم السكر الطبيعيّ؟ وإنما السكران من أهل الله، يرتقي في سكره من سكر إلى سكر، لا يجمع بينهما مثل ما قال هذا الشاعر. وما استشهد به في الطريق إلّا صاحبُ قياس، لا صاحب ذوق. فَمَن أسكره السكر الطبيعيّ ثمّ جاءه السكر العقليّ، فإنّ السكر الطبيعيّ يفارق المحلّ بالضرورة، ويزول حكمه عن صاحبه.

وما هو الأمر في هذه الإسكارات بالتدريج؛ (إذ) قد يوهَب الإنسان السكر ابتداء أعني السكر الإلهيّ، فلا يمكن أن يكون له ذوق السكر العقليّ أبدا، لكنّه قد يكون له العلم به وبمرتبته، من غير أن يكون له أثر فيه، وهو الذوق. وقد يوهب السكر العقليّ ابتداء ذوقا، فلا يتمكن له أن يكون له ذوق في السكر الطبيعيّ. لكن قد ينتقل إلى السكر الإلهيّ ذوقا، فيزول عنه حكم السكر العقليّ ذوقا وحالا، ويبقى له العلم به من طريق الذوق، لأنّه قد تقدّمه ذوقُه قبل أن ينتقل. فهكذا هو الأمر في سكر أهل الطريق في الإلهيّات. وأمّا في غير الإلهيّات فقد يمكن أن يجمع بين السكرين في الصورة، وإذا حقّقتَ الأمر فيه وجدته على خلاف ذلك. فإنّه قد يُتخيّل في الإنسان أنّه إذا علِم شيئا فهو صاحبُ ذوق له، (و)ليس الأمر[2] كذلك. فإنّ

---

١ ص ١٠٠
٢ ص ١٠٠ب

الذوق لا يكون إلّا عن تجلٍّ، والعلم قد يحصل بنقل المخبر الصادق وبالنظر الصحيح.

فهكذا فلتعرف طريق الله -يا وليّ- فقد أعطيتك ميزان الأمور في هذه المقامات، وأريتك مستندها. وما تجد هذا البيان في غير هذا الكتاب في كلام هذه الطائفة، إلّا أن تكون إشارات منهم إلى ذلك في بعض ما يُنقل عنهم؛ فإنّهم عالمون به ضرورة، إذا كانوا أصحابَ ذوق؛ وهم أصحابُ ذوق، إذ لا يكون منهم إلّا مَن هو صاحبُ ذوق. فالطبع يشهده فيسكر، والعقل يشهده فيسكر، والسرُّ يشهده فيسكر. ولا تجتمع هذه الإسكارات أبدا لأحدٍ في وقتٍ واحدٍ، وإن كان الكلُّ من أهل الله. كما أنّ الظالم لنفسه ما هو مقتصد فيما هو ظالم، ولا سابق فيما هو مقتصد، مع كون كلّ واحد منهم مصطفى مِن ورثة الكتاب الإلهيّ. بل يعطي الكشف الصحيح أنّه لا يكون ظالما لنفسه مَن ذاق الاقتصاد، وكذا ما بقي من غير تقييد. فإنّ حكم الأذواق في الأمور وحصول العلم عنها، ما هو مثل حكم سائر الطرق. فاعلم ذلك ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1] ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[2]، ﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[3].

١ [الأحزاب : ٤]
٢ [النحل : ٩]
٣ [الصافات : ١٨٢]

الباب[1] السابع والأربعون ومائتان
في الصحو

الصَّحْوُ يَأْتِي بِعَيْنِ العِلْمِ والأَدَبِ ... إِنْ لَمْ يَكُنْ صَيْلَمًا[2] لِلْحُكْمِ لِلسَّبَبِ

ووَارِدُ الصَّحْوِ أَقْوَى عِنْدَ طَائِفَةٍ ... مِنْ وَارِدِ السُّكْرِ إِذْ يُفْنِي عَنِ الطَّرَبِ

واللَّهْوُ تَحْيا بِهِ كُلُّ النُّفُوسِ وَمَا ... فِي وَارِدِ الصَّحْوِ مِنْ لَهْوٍ وَمِنْ لَعِبِ

لِذاكَ قَوَّاهُ أَقْوامٌ وأَضْعَفَهُ ... قَوْمٌ وعِنْدِي فَحُكْمُ الوَقْتِ لِلنِّسَبِ

اعلم أنّ الصحو عند القوم: "رجوعٌ إلى الإحساس بعد الغيبة بواردٍ قويّ".

اعلم أنّهم قد جعلوا في حدّ السكر أنّه وارد قويٌّ، وكذلك الصحو أنّه وارد قويٌّ، وما قالوا: إنّه أقوى. وذلك أنّ المحلّ الموصوف بالسكر والصحو لهذين الواردَين مع استوائهما في القوّة فيتمانعان. بل واردُ السكر أَوْلَى، فإنّه صاحب المحلّ فله المنع. ولكن لا يتمكن لورود واردٍ على محلٍّ[3] إلّا بنسبةٍ واستعدادٍ من المحلّ، يطلب -بتلك النسبة أو الاستعداد- ذلك الوارد المناسب، وإن تساوت الواردات. فإذا جاء الوارد وفي المحلّ غيرُه، فوجد النِّسبة والاستعداد يطلبه؛ حكم عليه وأزال عنه حكم الوارد الآخر الذي كان فيه، لا لقوّته وضعف الآخر، بل للنسبة والاستعداد.

واعلم أنّه لا يكون صحو في هذا الطريق إلّا بعد سكر، وأمّا قبل السكر فليس بصاحٍ، ولا هو صاحب صحو. وإنما يقال فيه: ليس بصاحب سكر، بل يكون صاحبَ حضور أو بقاء، وغير ذلك. ثمّ اعلم أنّ صحوَ كلِّ سكران بحسب سُكره على ميزان صحيح، فلا بدّ أن يأتي بعلم محقَّق استفاده في غيبة سكره. فإن كان صحوه صيلما، فما كان قطّ سكران سكر الطريق، إذ

١ ص ١٠١
٢ الصيلم: القحط
٣ ص ١٠١ب

العلم شرط في الصاحي من السكر. هكذا هو طريق أهل الله. لأنّ الجود الإلهيّ ما فيه بخل، ولا في قدرته عجز.

فإذا صحا كتم ما ينبغي أن يُكتم، وأذاع ما ينبغي أن يُذاع. وقوله في حال صحوه مقبول؛ لأنّه شاهد عدل. وقول السكران، وإن كان شاهد عدل، فإنّه لا يُقبل إذا ناقض قولَ الصاحي، وإن كان حقّا. ولكن إذا قيل الحقُّ في غير موطنه لم يُقبل، وربما عاد وَبالُهُ على[1] قائله، مع كونه حقّا؛ إذ كلُّ قولِ حقٍّ لا يكون محمودا عند الله (بالضرورة). وهذا معلوم مقرّر في شرع الله في العموم والخصوص كالشبليّ والحلّاج. فقال الشبليّ: "شربت أنا والحلّاج من كأس واحد، فصحوتُ وسَكِر، فعربد فحُبِس حتى قُتل". والحلّاج في الخشبة مقطوع الأطراف، قبل أن يموت. فبلغه قول الشبليّ. فقال: "هكذا يزعم الشبليّ، لو شربَ ما شربتُ لَحَلَّ به مثل ما حلّ بي، أو قال مثل قولي". فقبِلنا قول الشبليّ، ورجّحناه على قول الحلّاج؛ لصحوه (أي الشبليّ) وسُكر الحلّاج.

فالصحو بالله والسُّكْر بالله لا بدّ فيه من علم بالله. وما لا يعطي علما فليس بصحو الطريق، ولا سكره. وقد تقدّم تقسيم السكر، فذلك التقسيم يَرِد على الصحو؛ فإنّه لكلّ سكر صحو، إن لم يمت صاحب السكر في حال سكره؛ فيكون صحوُه في البرزخ. ومنهم من يبقى على سكره في البرزخ إلى البعث.

واعلم أنّه إن تقدّم للعبد سكرٌ طبيعيّ أو عقليّ، ثمّ أزالهما أو أحدهما السكرُ الإلهيّ، فالسكر الإلهيّ صحوٌ من هذا السكر الذي كان في المحلّ. وإن لم يتقدّم لصاحب السكر الإلهيّ في المحلّ سكر عقليّ ولا طبيعيّ فليس سكره الإلهيّ بصحو، بل هو حال سكر ورد عليه[2].

ومعنى الصحو أنّه ينكشف له حقُّ الله في الأمور التي استفادها في حال سكره. فيعلم عند صحوه، ما ينبغي أن يُذاع منها في العموم والخصوص، وما ينبغي أن يُستر. فإن كان قد أذاع

١ ص ١٠٢
٢ ص ١٠٢ب

منها في حال سكره شيئا، فيعطيه الصحو أن يستغفر الله من ذلك، وعذره مقبول. وإنما يستغفرُ لأنّ السَّكران لا بدّ أن يبقى فيه من الإحساس، ما يكون معه الطرب. فلو لم يبق معه إحساس، لكان مثل النائم يرتفع عنه القلم، أي لا يلزمه الاستغفار. وهذا الفرق بين السكران والمجنون، وإن كان كلّ واحد منهما من أهل الإحساس، فإنّ المجنون ارتفع عنه الحكم ولم يرتفع عن السكران. ومَن حاله الاستغفار مما ظهر منه، ما هو مثل حال من لم يقع منه ما يوجب الاستغفار.

فإنّ الاستغفار، عندنا في طريق الله، يكون في مقامين: المقام الواحد ما ذكرناه، وهو أن يبدو منه ما ينبغي أن يكون مستورا، فيجب عليه الاستغفار من ذلك. وقد يقع الاستغفار ممن لم يَبْدُ منه شيء يوجب الاستغفار، فيستغفر، مَن هذا مقامُه، أي يطلب أن يستره الله في كنف عنايته، أن يحكم عليه حالٌ من شأنه إذا لم يستره الله في كنف عنايته، أن يبدو منه بحكم ذلك الحال ما ينبغي أن يُستر؛ وهذا هو المقام الثاني الذي[1] لأهل الاستغفار. فيبتدئون بطلب الستر من الله عن حُكم حالٍ يوجب عليهم الاعتذار من وقوعه؛ وهذا هو استغفار الأكابر من الرجال المعصومين. ولذلك ما سُمِع من نبيّ قطّ في حال نزول الوحي عليه كلامٌ، حتى يُسَرَّى عنه، فإذا صحا حينئذ يخبر بما يجب. ولهذا ما نقل عن نبيّ قطّ أنّه ندم على ما قاله مما أوحي إليه فيه. وأمّا ما كان عن نظر، من غير وارد وحيٍ، فقد يمكن أن يرجع عن ذلك، ويندم على ما جرى منه في ذلك. وقد وقع منه (ص) مثل هذا في أسارى بدر، وسَوْق الهدي في حجّة الوداع، وغير ذلك.

ولمّا كان في الصحو انكشافٌ لمراتب الأمور، قدّمناه في الفضيلة على السكر. أي صاحبه مقبول الحكم لمعرفته بالمواطن، وإن كان السكران صاحبَ حقّ. ألا ترى الصحو في السماء، إذا أصحتْ السماء، أي زال غيمها وانكشفتْ، لتعطي الشمس من حرارتها لما يخرج من الأرض من النبات وتسخين العالم، لأنّ لها أثرا في ذلك، كما أعطى الغيم ما في قوّته من الرطوبة في الأرض

١ ص ١٠٣

لأجل ذلك النبات؛ فأفاد حال السكر وحال الصحو في الطبيعة؟ فإذا لم تقع فائدة عند السكران في الطريق، ولا عند الصاحي منه، فما هو من أهل الطريق. بل[1] يكون كالصحو الذي معه القحط المسمّى صيلما، وهو الذي أشرنا إليه في الأبيات، في أوّل هذا الباب. فصحو السكر كلّه أدبٌ وعلم، والناس فيه متفاضلون تفاضلهم في السكر:

فكُلُّ سُكْرٍ لَهُ احْتِكَامٌ وَكُلُّ صَحْوٍ لَهُ ثَبَاتُ[2]

واعلم أنّ من الصاحين من يصحو بربّه، ومنهم من يصحو بنفسه. والصاحي بربّه لا يخاطِب في صحوه إلّا ربَّه، ولا يسمع إلّا منه؛ فلا تقع له عين إلّا على ربّه في جميع الموجودات. وهو على أحد مقامين: إمّا أن يكون يرى الحقَّ من وراء حجاب الأشياء بطريق الإحاطة، مثل قوله: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾[3]، وإمّا أن يرى الحقَّ عينَ الأشياء. وهنا ينقسم رجالُ الله على قسمين: قسم يرى الحقّ عينَ الأشياء في الأحكام والصوَر. وقسم يرى الحقّ عين الأشياء، من حيث ما هو قابل لحكم الصور وأحكامها، لا من حيث عين الصور؛ فإنّ الصور من جملة أحكام الأعيان الثابتة. فتختلف أحوال رجال الله في صحوهم بالله.

وأمّا مَن صحا بنفسه فإنّه لا يرى إلّا أشكالَه وأمثالَه، ويقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[4] خاصّة. ولا[5] يعطي مقامه ولا حاله أن يُتِمَّ الآية ذوقا، وإن تلاها وهو قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. وصاحب الذوق الأوّل يقول: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ذوقا وتلاوة. فيرى صاحب صحو النفس أنّ الحقّ في عُزلة عنه، كما يراه مَن يجعله في قبلته إذا صلّى، ولا يراه أنّه هو المصلّي. وهذا القدر من الإشارة في معرفة الصحو كافٍ. والصحو والسكر من الألفاظ المحجورة المختصّة بالأكوان، فافهم ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[6].

١ ص ١٠٣ب
٢ كتب الشيخ في الهامش: بيت غير مقصود
٣ [البروج : ٢٠]
٤ [الشورى : ١١]
٥ ص ١٠٤
٦ [الأحزاب : ٤]

الباب الثامن والأربعون ومائتان
في الذوق

لِكُلِّ مَبْدَاٍ مَجْلَى فِي تَجَلِّيهِ ذَوْقٌ يُنَبِّئُ عَنْ مَعْنَى تَجَلِّيهِ
إنّ التَّحلِّيَ بِالأَسْمَاءِ يَحْكُمُهَا وَذَلِكَ الحُكْمُ مِنْ أَعْلَى تَوَلِّيهِ
إذا تَدَلَّى إِلَى أَمْرٍ يَعِنُّ لَهُ كَانَ الدُّنُوُّ إِلَيْنَا فِي تَدَلِّيهِ
لَمّا تَلَقّاهُ قَلْبِي فِي مُنَازَلَةٍ كَانَ التَّرَقِّي بِهِ إِلَى تَجَلِّيهِ

اعلم[1] أنّ الذوق عند القوم: "أوّلُ مبادي التجلّي". وهو حالٌ يفجأ العبد في قلبه. فإن أقام نَفَسين فصاعدا، كان شُربا. وهل بعد هذا الشرب رِيٌّ أم لا؟ فذوقهم في ذلك مختلف فيه. وقد ذُكِر عن بعضهم: أنّه شرب فارتوى. نقل عنه ذلك. ونقل عن أبي يزيد: أنّ الرِّيَّ محال. وكلٌّ نطق بحاله، ولكلّ صاحب قولٍ وجهٌ عندنا صحيح في الطريق. وعندنا في هذه المسألة تفصيل يرد -إن شاء الله- فيما بعد، في باب الشرب أو الريّ، أو في باب عدم الريّ إن ذكّرنيه الله. فابحث عليه في آخر هذه الأبواب من هذا الكتاب.

اعلم أنّ قولهم: "أوّل مبادئ التجلّي" إعلام أنّ لكلّ تجلٍّ مبدأ، وهو ذوقٌ لذلك التجلّي. وهذا لا يكون إلّا إذا كان التجلّي الإلهيّ في الصوَر، أو في الأسماء الإلهيّة أو الكونيّة، ليس غير ذلك. فإن كان التجلّي في المعنى فعَيْنُ مَبْدَئِهِ عينُه، ما له بعد المبدأ حكم يستفيده الإنسان بالتدريج، كما يستفيد معاني تلك الصورة المتجلّى فيها، أو معاني الأسماء كلّها كلّ اسم منها؛ فيرى في المبدأ ما لا يراه من[2] ذلك الاسم بعد ذلك. وصاحب المعنى[3]: "مبدأُ كلّ شيء عينُه" فلا يستفيد منه بعد هذه الإفادة الكلّيّة، فله التفصيل في التعبير عن ذلك الأمر الواحد، وهو

١ ص ١٠٤ب
٢ ق: "في" وفوقها بقلم الأصل: "من"
٣ ص ١٠٥

المراد بقولنا في صدر هذا الكتاب:

حَتَّى بَدَتْ لِلْعَيْنِ سُبْحَةُ وَجْهِهِ وإِلَى هَلُمَّ لَمْ تَكُنْ إِلَّا هِيَ

فكان مَبْدؤُها عينَها. وكلّ ما نأتي به بعد ذلك في جميع كلامنا، إنما هو تفصيل لذلك الأمر الكلّ، تتضمّنه تلك النظرة في تلك العين الواحدة. وأكثرُ الناس على خلاف هذا الذوق، ولهذا لا ينتظم كلامهم، ويطلب الناظر فيه أصلا يُرْجِعُ إليه جميع أقوالهم فلا يجد. وكلامنا مرتبط بعضه ببعضه، لأنّه عين واحدة وهذا تفصيلها. ويعرف ما قلناه مَن يعرف مناسبة آي القرآن في نَسَقِ بعضها إلى بعض، فيعرف الجامع بين الآيتين، وإن كان بينهما بُعد ظاهر فذلك صحيح، ولكن لا بدّ من وجهٍ جامع بين الآيتين مناسِب، هو الذي أعطَى أن تكون هذه الآية مناسِبة لما جاورها من الآيات، لأنّه نظم إلهيّ. وما رأينا أحدا ذهب إلى النظر في هذا إلّا الرمّاني[1] من النحويين، فإنّ له تفسيرا[2] للقرآن، أخبرني مَن وَقَف عليه أنّه نحا[3] في القرآن هذا المنحَى، وما وقفت عليه. لكنّي رأيت بمراكش، ببلاد المغرب، أبا العباس السبتي صاحبَ الصدقات يسلك هذا المسلك، وفاوضته فيه، وكان من أصحاب الموازين.

ثمّ اعلم أنّ الذوق يختلف باختلاف التجلّي. فإن كان التجلّي في الصوَر فالذوق خياليّ، وإن كان في الأسماء الإلهيّة والكونيّة فالذوق عقليّ. فالذوقُ الخياليّ أثره في النفس، والذوق العقليُّ أثره في القلب. فيعطي حكم أثر ذوق النفس، المجاهدات البدنيّة من الجوع، والعطش، وقيام الليل، وذِكْر اللسان، والتلاوة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، ورمي ما تملكه اليد إن كان وحده لا تكون له عائلة ولا شيخ. فإن كان بين يدي شيخ معتبَر يربّيه، فيرمي ما بيده بين يدي ذلك الشيخ، ويخرج عنه بالكلّيّة ظاهرا وباطنا، ولا يُبقي له مِلْكا. وإن كره ذلك بباطنه لضعفه، أو أدركته فيه مشقّة، فلا ينتظر -بإخراج ذلك من يده-

---

١ الرماني: أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني النحوي المتكلم؛ (٢٧٦- ٣٨٤هـ) أحد الأئمة المشاهير، جمع بين علم الكلام والعربية، وله تفسير القرآن الكريم، أخذ الأدب عن أبي بكر ابن دريد وأبي بكر بن السراج، وروى عنه أبو القاسم التنوخي وأبو محمد الجوهري وغيرهما. وكانت ولادته ببغداد سنة ست وتسعين ومائتين، وأصله من سر من رأى. [وفيات الأعيان (٣ / ٢٩٩)، معجم الأدباء (١٠٣/٢)]

٢ ق: تفسير القرآن، هـ: تفسير للقرآن

٣ ص ١٠٥ب

الالتذاذ بذلك. بل إذا أخرجه عن مشقّة، أخرجه بنظر صحيح ثابت، لا يتمكن له في نفسه إزالة ما نواه في ذلك. وإذا أخرجه عن[1] يده بلذّة فما أخرجه بعقله؛ فإن ارتفعت اللذّة يمكن أن يدركه الندم. بخلاف الكاره، فإنّه إذا أخرجه مع الكره، ثمّ بدا له في نفسه بالعناية الإلهيّة ما أزال الكره عنه، انتقل إلى حالة الالتذاذ بذلك؛ فهو أثبت في المقام.

وهكذا كان خروجنا عمّا بأيدينا، ولم يكن لنا شيخ نحكّمه في ذلك، ولا نرميه بين يديه. فحكّمنا فيه الوالد -رحمه الله- لمّا شاورنا في ذلك. فإنّا تركنا ما بأيدينا ولم نسند أمره إلى أحد، لأنّه لم نرجع على يد شيخ، ولا كنت رأيت شيخا في الطريق، بل خرجت عنه خروج الميّت عن أهله وماله. فلمّا شاورنا الوالد، وطلبَ منّا الأمر في ذلك، حكّمناه في ذلك، ولم أسأل بعد ذلك ما صنع فيه إلى يومي هذا.

هذا يعطي حكمُ ذوقِ النفس، ولا بدّ منه لكلّ طالب. وأصله إتيان أبي بكر بجميع ما يملكه إلى النبيّ ﷺ حين قال له: «ائتني بما عندك؟ وأتاه عمر بشطر ماله». فإنّه ﷺ ما حدّ لهم في ذلك، ولو حَدَّ لهم في ذلك ما تعدّى أحدٌ منهم ما حدّه له رسول الله ﷺ. وإنما أراد ﷺ أن تتميّز مراتب القوم عندهم. «فقال لأبي بكر: ما تركتَ لأهلك؟ فقال: اللهَ ورسولَه». وهذا غاية الأدب، حيث[2] قال: ورسولَه.

فإنّه[3] لو قال: الله. لم يتمكن له أن يرجع في شيء من ذلك، إلّا حتى يردّه الله عليه من غير واسطة، حالا وذوقا. فلمّا علِم ذلك قال: ورسوله. فلو ردّ إليه رسول الله ﷺ من ماله شيئا، قَبِلَهُ لأهله من رسول الله ﷺ، فإنّه تركه لأهله؛ فما حكم فيه إلّا مَن استنابه ربُّ المال. فانظر ما أحكم هذا، وما أشدّ معرفة أبي بكر بمراتب الأمور. وتخيّل عمر أنّه يسبق أبا بكر في ذلك اليوم، لأنّه رأى إتيانه بشطر ماله عظيما. «ثمّ قال لعمر بن الخطاب: ما تركت لأهلك؟ قال: شطر مالي. فقال رسول الله ﷺ: بينكما ما بين كلمتيكما. قال عمر: فعلمت أنّي لا أسبق أبا بكر

---

١ ص ١٠٦

٢ ص ١٠٦ب

٣ ثابتة فوق السطر بقلم آخر

أبدا».

والإنسان ينبغي أن يكون عالي الهمّة، يرغب في أعلى المراتب عند الله، ويوفّي كلّ مرتبة حقّها. فلم يردّ رسول الله ﷺ على أبي بكر شيئا من ماله، تنبيها للحاضرين على ما علمه مِن صدق أبي بكر في ذلك. فإنّ رسول الله ﷺ قد عُلِم منه الرفق والرحمة. فلو ردّ شيئا من ذلك عليه، تطرّق الاحتمال في حقّ أبي بكر، أنّه خطر له رِفقُ رسول الله ﷺ، فعوّض رسول الله ﷺ[1] أهلَ أبي بكر بما يقتضيه نظرُه ﷺ. وجاءه عبد الرحمن بن عوف بجميع ماله، فردّه عليه كلّه، وقال: «أمسك عليك مالك» فإنّه ما دعاه إلى ذلك. ولو دعاه إلى ذلك، لَقَبِلَهُ منه كما قبله من أبي بكر.

ويعطي حكم ذوق العقل الرياضات النفسيّة وتهذيب الأخلاق. فتتضمّن الرياضة المجاهدات البدنيّة، ولا تتضمّن المجاهدةُ الرياضات. والرياضة أَتَمّ في الحكم، فإنّ النبيّ ﷺ بُعث ليتمّم مكارم الأخلاق. فمن جُبل عليها فهو منوّر الذات مطهّر مقدّس، ومن لم يُجبل عليها فإنّ الرياضة تُلحقه بها وتحكم عليه. والرياضة تذليل الصعب من الأمور، فَمَن ذلّل صعبا فقد راضه، وأزال عن النفس جموحها، فإنّها تحبّ الرئاسة والتقدّم على أشكالها. والرياضة تمنع النفس من هذا الخاطر وسلطانه، ولا ترى لها شُفوفا على غيرها، لاشتراكها معهم في العبوديّة وإحاطة القبضة بالكلّ، فبماذا ترأس؟ فتمتثل أمرَ الله من حيث أنّها مخاطَبة من عند الله بذلك، وتودّ أن يكون كلّ مخاطَب من العبيد مسارعا إلى امتثال أمر سيّده، إيثارا لجنابه، ما يخطر لها[2] في المسارعة أن تسبق غيرها من النفوس؛ فيكون لها بذلك مزيّة على غيرها. لا يقتضي مقام الرياضة ذلك، فإنّ الرياضة خروج عن الأغراض النفسيّة مطلقا من غير تقييد.

وأمّا الذوق الذي مبدؤه نفْس عينِه -كما قدّمنا- فلا يحتاج إلى رياضة ولا مجاهدة؛ فإنّ الرياضة لا تكون إلّا في صعب الانقياد، كثير الجموح، أو منعوتٌ بالجموح. والمجاهدة إحساس

١ ص ١٠٧
٢ ص ١٠٧ب

بالمشقّة. وهذه العين التي ذكرناها ما تركتْ صعبا فتحكم عليه الرياضة؛ فهو ذلول في نفسه؛ أعطته ذلك مشاهدة تلك العين دفعة.

وأمّا الإحساس بالمشقّات البدنيّة فذلك حسّ الطبع، لا حسّ النفس. فهو صاحب لذّة في مشقّة يحكم فيها بحكم ما عيّن الله له من الحقوق، حيث قال له على لسان المبيّن عنه، وهو رسول الله ﷺ: «إنّ لعينك عليك حقّا، ولنفسك عليك حقّا، ولزَوْرك عليك حقّا، ولأهلك عليك حقّا، فأعطِ كلّ ذي حقّ حقّه» فالذائق لهذه العين حكمه ما شرع له، ليس له ولا عنده رياضة في قبول ذلك أصلا ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

والذوق[2] يعطيك، بعد ذلك التجلّي، العلمَ، ومنه يحقّق ميزانه ومرتبته، فيتأدّب معه بما يستحقّه في النظر إليه، فإنّه نظير الغُبن فيما يباع، وهو الذي يورث عندك الظمأ إذا لم تكن مؤمنا. فإن كنت مؤمنا فالإيمان يعطيك الظمأ، ويشتدُّ عطشُك، ويقلُّ على قدر إيمانك. ومن ليس بمؤمن لا ظمأ عنده ألْبتَّةَ لِشرب التجلّي، وإن أدركه العطش للعلم فمن حيث النظر الفكريّ. وأمّا لعلوم التجلّي فليس إلّا الإيمان، ولا يحصل إيمان إلّا والظمأ يصحبه، فيزيد بالذوق؛ فافهم.

١ [الأحزاب: ٤]
٢ ص ١٠٨

الباب التاسع والأربعون ومائتان
في الشربِ

الشّـرْبُ بَـيْنَ مَقَـامِ الذَّوْقِ والـرِيِّ ... مِثْـلُ القَضِـيَّةِ بَـيْنَ النَّشْـرِ والطَّيِّ

إنّ الحُقُـوقَ الـتِيْ لِلْحَـقِّ قائِمَـةٌ ... عَلَيْكَ فاحْذَرْ إِذَا ما كُنْتَ فِي الغَيِّ

أَنْـتَ[1] الغَـنِيُّ بِـهِ إِذْ كَانَ عَيْـنَكُمُ ... فَـلَا سَـبِيْلَ إِلَى مَطْـلٍ وَلَا لَيِّ

غَـيْلانُ[2] لَـمْ يَـكُ مِـثْلِي فِي مَحَبَّتِـهِ ... إِذَا تُنَـاظِرُنِي العُشَّـاقُ فِي "مَـيِّ"

وَصْلُ الوَفَاءِ وَهَجْرُ المَطْلِ مِنْ شِيَمِي ... فَـإِنِّي حَـاتِمِيُّ الأَصْـلِ مِـنْ طَـيِّ

اعلم -أيّدك الله- أنّ الشرب هو ما تستفيده في النفَس الثاني، مضافا إلى ما استفدته في نفَس الذوق بالغا ما بلغ، على مذهب مَن يرى الرّيّ، ومَن لا يراه. واعلم أنّ الشرب قد يكون عن عطش، وقد يكون عن التذاذ لا عن عطش: كشرب أهل الجنّة بعد شربهم من الحوض، الذي قام لهم مقام الذوق. فَشُربهم من الحوض عن ظمأ، ثمّ لا يظمئون بعد ذلك أبدا، فإنّ أهل الجنّة لا يظمئون فيها. وهم يشربون فيها شرب شهوة والتذاذ، لا شرب ظمأ ولا دفع أَلَمِه.

واعلم أنّ الشرب يختلف باختلاف المشروب. فإن كان المشروب نوعا واحدا، فإنّه يختلف باختلاف أمزجة[3] الشاربين وهو استعدادهم: فمن الناس من يكون مشروبه ماء، ومنهم من يكون مشروبه لبنا، ومنهم من يكون مشروبه خمرا، ومنهم من يكون مشروبه عسلا؛ بحسب الصورة التي يتجلّى فيها ذلك العلم؛ فإنّ هذه الأصناف صُوَرُ علوم مختلفة، قد ذكرناها في جزء لنا سمّيناه: "مراتب علوم الوهب". ودليلنا على ما قلناه أنّها علومٌ، رؤيا النبيّ ﷺ فإنّه قال:

1 ص ١٠٨ب
2 غيلان: هو ذو الرُّمَّة؛ غيلان بن عقبة: أحد عشّاق العرب المشهورين بذلك، وصاحبتُهُ ميّة ابنة مقاتل ابن طَلَبة بن قيس بن عاصم المنقري: هو الذي قدم على رسول الله ﷺ في وفد بني تميم، فأكرمه وقال له: أنت سيد أهل الوبر. وكان ذو الرُّمَّة كثير التشبيب بها في شعره. [معاهد التنصيص على شواهد التلخيص (١ / ٣٣٩)]
3 ص ١٠٩

«أُريت كأنّي أوتيتُ بقدح لبن فشربتُ منه حتى رأيت الرّيّ يخرج من أظافري، ثمّ أعطيتُ فضلي عمر. قالوا: فما أوّلته يا رسول الله؟ قال: العلم» فهذا علمٌ تجلّى في صورة لبن. كذلك تتجلّى العلوم في صور المشروبات.

ولمّا كانت الجنّةُ دارَ الرؤية والتجلّي، وما ذكر الله فيها سِوَى أربعة أنهار: ﴿أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى﴾[1] علِمنا قطعا أنّ التجلّي العِلميّ لا يقع إلّا في أربع صور: ماء، ولبن، وخمر، وعسل. ولكلّ تجلٍّ صنف مخصوص من الناس، وأحوال مخصوصة في الشخص الواحد. فمنه ما[2] هو لأصحاب المنابر وهم الرسل، ومنه ما هو لأصحاب الأَسِرَّة وهم الأنبياء، ومنه ما هو لأصحاب الكراسي وهم الورثة الأولياء العارفون، ومنه ما هو لأصحاب المراتب وهم المؤمنون، وما ثمّ صنف خامس. وكلّ صنف يفضل بعضه على بعضه، كما قال الله في ذلك: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[3] وقوله: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾[4] فإنّ الأعمال كانت هنا في زمن التكليف مقسّمة على أربع جهات. ولذلك لمّا علم إبليس بهذه الجهات، قال: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ﴾[5] ولم يذكر بقيّة الجهات، لأنّه لم يقترن بها عمل؛ فإنّها للتنزُّل الإلهيّ، والوهب الربّاني الرحماني الذي له العزّة والمنع والسلطان.

فالعلوم، وإن كثُرَت، فإنّ هذه الأربعة تجمعها؛ وهي مجالٍ إلهيّة، في مِنصّات ربّانيّة، في صور رحمانيّة. وهي في حقّ قومٍ مع الأنفاس دائمًا[6] وهم الذين لا يقولون بالرّيّ، وفي حقّ قوم إلى أمد معيَّن عيّنه لهم قوله -تعالى- يوم الزَّوْر والرؤية: «رُدُّوهم إلى قصورهم» وهم الذين يقولون بالرّيّ في هذه المشروبات، ومن الناس من يكون مشروبه[7] واحدا مما ذكرناه لا ينتقل عنه أبدا،

1 [محمد: ١٥]
2 ص ١٠٩ب
3 [البقرة: ٢٥٣]
4 [الإسراء: ٥٥]
5 [الأعراف: ١٧]
6 ثابتة في الهامش بقلم الأصل
7 ص ١١٠

ومنهم من يتنوّع في المشروبات كلها وفي بعضها، والمتنوّع في الكلّ هو الأتمّ. «وكان رسول الله ﷺ يحبّ مزج الماء باللبن فيشربه، ومزج العسل باللبن» وما بقي إلّا الخمر، وليست دار الدنيا بمحلّ لإباحته في شرع محمد ﷺ الذي مات عليه، فلم يمكن لنا أن نضرب به المثل بالفعل، كما ضرب النبيّ ﷺ بالفعل شرب اللبن بالماء، وشرب العسل باللبن. فشربه رسول الله ﷺ خالصا وممزوجا بما هو حلال له.

ولذلك أيضا كان رسول الله ﷺ يقول في اللّبن إذا شربه: «اللهمّ بارك لنا فيه وزدنا منه» لأنّه تقوم معه صورة ضَرْب المثل به في العلم، في حديث الرؤيا الصحيح، وهو مأمور بطلب الزيادة من العلم بقوله: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[1] فكان اللبن مذكّرا له بطلب الزيادة منه. وكان يقول في سائر الأطعمة: «اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه» وكان ﷺ إذا شرب ماء زمزم تضلّع منه، وكان يحبّ الحلوى والعسل. فهذه كلّها، أعني المشروبات، وضعها[2] الله ضرْبَ أمثلة لأصناف علوم تتجلّى للعارفين في صور هذه المحسوسات.

وخصّ الخمر بالجنّة دون الدنيا، وقرن به اللذّة للشاربين منه، ولم يقل ذلك في غيره من المشروبات. وذلك لأنّه ما في المشروبات مَن يعطي الطرب والسرور التامّ والابتهاج إلّا شرب الخمر؛ فيلتذّ به شاربه، وتسري اللذّة في أعضائه، وتحكم على قواه الظاهرة والباطنة. وما في المشروبات مَن له سلطان وتحكُّم على العقل سِوَى الخمر، فهو للعلم الإلهيّ الذوقي الذي تمجّه العقول من جهة أفكارها، ولا يقبله إلّا الإيمان. كما أنّ علم العلماء في علم هذا الطريق تهمة؛ لأنّ علم هذا الطريق له أثر فيها؛ فهو الحاكم المؤثّر في غيره من أصناف العلوم، ولا يؤثّر فيه غيرُه لقوّة سلطانه. لأنّه مؤثّر في العقل، والعقل أقوى ما يكون. وكذلك يزيل حكم الوهم، والوهم سلطانٌ قويّ، وليس يزيل حكمه من المشروبات إلّا الخمر؛ فلا يقف لقوّة سلطانه عقلٌ، ولا وهمٌ. وأعظم قوّة من هاتين في الإنسان ما يكون. ألا ترى إلى السكران يلقي نفسَه في المهالك التي

١ [طه : ١١٤]
٢ ص ١١٠ب

يقضي العقل والوهم باجتنابها؟ فَحكَم العلم المشبَّه به في العلومِ حُكْمُه[1].

فلو أبيح (الخمر) في هذه الشريعة، مع ما أعطى الله هذه الأمّة من الكشف والفتوح والإمداد في العلوم وثبوت القدم فيها، لظهرت أسرار الحقّ على ما هي عليه، وبطلت أشياءٌ كثيرة كان الشرع -من علم اللّبن- قد قرّرها. فهذا التجلّي في صورة الخمر لا يحصل في الدنيا إلّا للأمناء؛ فيلتذّون به في بواطنهم، ولا يظهر عليهم حكمُه. وهو ما أشار إليه سهل بن عبد الله التستري بقوله: "إنّ للربوبيّة سِرًّا لو ظهر لبطلت النبوّة، وإنّ للنبوّة سِرًّا لو ظهر لبطل العلم، وإنّ للعلم سِرًّا لو ظهر لبطلت الأحكام". فلو وقع التجلّي في صورة الخمر، وظهر هذا العلم في العموم، ولم يكن الإنسان في طبعه ومزاجه على مزاج أهل الجنّة، لظهرت الأسرار بإظهاره إيّاها في العالَم، فأدّى ظهورُها إلى فسادٍ لِقوّة سلطانه في الالتذاذ والابتهاج والفرح ومغيب حكم العقول عن شاربه.

ولهذا ضرب الله مثلا فيمن حصل له هذا التجلّي في الدنيا، ولم يظهر عليه حكمُه مِثل الأنبياء وأكابر الأولياء كالخضر والمقرّبين من عباده. فخلق بعض الأجسام البشريّة هنا على مزاج لا يقبل السكر، ليعلم أنّ ثَمّ لله عبادا حصل لهم هذا التجلّي[2] الإلهيّ في صورة الخمر، وهم على استعداد يعطي الكتمان وعدم الإفشاء.

واعلم أنّ من أعطاه الله المعاني مجرَّدة عن الخطاب، أو النصوص في الخطاب، فهو عن تجلّيه في صورة الماء غير الآسن، وهو العلم الإلهيّ الذي لا تعلّق له بالطبيعة. ومن أعطاه الله العلم بأسرار الشرع وأحكامه، وعلِم حكمة قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[3] وعرف ميزان الأحكام بعلم الأوقات والأحوال، فيحرّم في شرع ما يحلّل في غيره؛ فذلك من علم تجلّيه في صورة اللّبَن، أعني الحليب منه الذي لم يتغيّر طَعْمُه بِعَقْدِه، أو مَخْضِه، أو ترييبه. ومَن أعطاه اللهُ العلم بالكمال، والأحوال، والجمال؛ فإنّه عن تجلّي العلم في صورة الخمر. ومَن أعطاه

١ ص ١١١
٢ ص ١١١ب
٣ [إبراهيم : ٤]

الله العلم بطريق الوحي، والإيمان، وصفاء الإلهام، وعمّ عِلمُه كلّ شيء مما يصحّ أن يُعلم، حتى يَعلم أنّه ما لا يصحّ أن يُعلم لا يُعلم؛ فذلك العلم عن التجلّي في صورة العسل. فإذا كان شُربُه شيئًا من هذه المشروبات أو كلّها؛ كان محصّلا لما شرب، كالنبيّ الذي قال: «فعلمتُ عِلم الأوّلين والآخرين» ولم يذكر أنّه اختصّ به. فلمّا لم يذكر الاختصاص، أبقى[1] الباب غير مغلق لمن أراد الدخول منه إلى نَيل هذا المقام. فالواجب على كلّ عاقل أن يتعرّض لنفحات الجود الإلهيّ؛ فإنّ لله نفحات فتعرّضوا لها ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

١ ص ١١٢
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب الخمسون ومائتان
في الرّيّ

الرِّيُّ قالَ بِهِ قَوْمٌ وَلَيْسَ لَهُمْ ... عِلْمٌ بِأَنَّ وُجُودَ الرِّيِّ مَعْدُومُ

لَوْ كانَ رِيٌّ تَناهَى الأَمْرُ وانْقَطَعَتْ ... أَمْدادُهُ وَزِياداتٌ وَتَعْلِيمُ

والأَمْرُ لَيْسَ لَهُ حَدٌّ يحِيطُ بِهِ ... لَكِنَّهُ الرِّزْقُ فِي الأَشْخاصِ مَقْسُومُ

الرّيّ (هو): ما يحصل به الاكتفاء، ويضيق المحلّ عن الزيادة منه.

اعلم أنّه لا يقول بالريّ إلّا من يقول بأنّ ثمّ نهاية وغاية، وهم المكشوف لهم عالم الحياة الدنيا، ونهاية مدّتها. وهم أهل الكشف في اللوح المحفوظ، المعتكِفون على النظر فيه. أو من كان كشفه في نظرته: ما هو الوجود عليه[1]، ثمّ يسدل الحجاب دونه، ويرى التناهي؛ إذ كلّ ما دخل في الوجود متناهٍ. وليس لصاحب هذا الكشف من الكشف الأخراوي شيء. فمن رأى الغاية قال بالريّ، وعلّق همّته بالغاية. وهؤلاء هم الذين قال فيهم شيخنا أبو مدين: إنّه مِن رجال الله مَن يحنّ في نهايته إلى البداية. وذلك لأنّ الله ما كشف لهم عن حقيقة الأمر على ما هو عليه. كالقائلين برجوع الشمس في طول النهار، وما هو رجوعٌ في نفس الأمر. والقائلون بالرّيّ هم القائلون بالدور، لما يرونه من تكرار أيّام الجمعة والشهور. والذين لا يقولون بالريّ هم الذين يسمّون النهار والليل: "الجديدان". وليس عندهم تكرار جملة واحدة.

فالأمر له بدءٌ وليس له غاية، لكن فيه غايات بحسب ما تتعلّق به همم بعض العارفين؛ فيوصلهم الله إلى غاياتهم. ومن هناك يقع لهم التجديد فيه لا عليه. فيفوتهم خير كثير من الحِكَم، وعلم كبير في الإلهيّات. بل يفوتهم من علم الطبيعة خير كثير، فإنّ تركيبها لا نهاية له في الدنيا

١ ص ١١٢ب

والآخرة. ويحجبهم عن عدم الريّ قوله -تعالى-: ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1] فسمّاه رجوعا، وذلك لكونه شغلهم عنه بالنظر في ذواتهم، وذوات العالم[2] عند صدورهم من الله. فإذا وفّوا النظر فيما وجد من العالَم تعلّقوا بالله، فتخيّلوا أنهم رجعوا إليه من حيث صدورهم عنه، وما علموا أنّ الحقيقة الإلهيّة التي صدروا عنها ما هي التي رجعوا إليها، بل هم في سلوك دائما إلى غير نهاية. وإنما نظروا لكونهم رجعوا إلى النظر في الإله بعد ما كانوا ناظرين في نفوسهم، لمّا لم يصحّ أن يكون وراء الله مرمى.

وسبب الريّ الحقيقيّ أنّه لمّا لم يتمكن أن يقبل من الحقّ إلّا ما يعطيه استعداده، وليس هناك مَنْعٌ، فحصل الاكتفاء بما قَبِلَهُ استعداد القابل، وضاق المحلُّ عن الزيادة من ذلك؛ فقال صاحب هذا الذوق: ارتويت. فما يقول بالريّ إلّا مَن هو واقف مع وقته، وناظر إلى استعداده ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

---

[1] [البقرة : ٢٤٥]
[2] ص ١١٣
[3] [الأحزاب : ٤]

الباب الأحد والخمسون ومائتان
في عدم الرّيّ، وقال به قوم

عَـدَمُ الـرِّيِّ دَلِيْـلٌ واضِحٌ ... أَنَّ أَحْكامَ التَّنـاهِيْ لا تَكُـونْ

قالَ[1] بِالرِّيِّ رِجالٌ غَلطُوا ... ورَأَوْا أَنَّ الذِي قِيْـلَ يَهُـونْ

وَهُمُ لَـوْ عَرَفُـوا مِقْـدَارَهُ ... ورَأَوْا ما تَقْتَضِي "كُنْ" فَيَكُونْ

لَمْ يَقُولُوا مِثْلَ هَذَا وَأَتَوْا ... لِـلَّذِي أَنْكَـرَهُ يَعْتَـذِرُونْ

أمر الله -تعالى- نبيّه أن يقول: ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[2] ومَن طلب الزيادة فما ارتوى. وما أَمَرَه إلى وقت معيَّن، ولا حدّ محدود، بل أطلق؛ فطلب الزيادة والعطاء دنيا وآخرة. يقول النبيّ ﷺ في شأن يوم القيامة: «فأحمده» يعني إذا طلب الشفاعة «بمحامد يعلّمنيها الله لا أعلمها الآن» فالله لا يزال خلّاقا إلى غير نهاية فينا، فالعلوم إلى غير نهاية.

وليس غرض القوم من العلم إلّا ما يتعلّق بالله كشفا ودلالة، وكلمات الله لا تنفد، وهي أعيان موجوداته. فلا يزال طالب العلم عطشانا[3] أبدا، لا ريّ له. فإنّ الاستعداد الذي يكون عليه، يطلب علما يحصّله، فإذا حصل أعطاه ذلك العلم استعدادا لعلم[4] آخر: كونيّ أو إلهيّ[5]، فإذا علم -بما حصل له- أنّ ثَمّ أمرا يطلبه[6] استعداده الذي حدث له بالعلم الحاصل عن الاستعداد الأوّل، تعطّش إلى تحصيل ذلك العلم. فطالِبُ العلم كشارب ماء البحر كلّما ازداد شربا ازداد عطشا، والتكوين لا ينقطع، فالمعلومات لا تنقطع، فالعلوم لا تنقطع، فأين الرّيّ؟ فما قال به إلّا مَن جهل ما يخلق فيه على الدوام والاستمرار. ومن لا عِلم له بنفسه، لا عِلم له بربّه.

---

[1] ص ١١٣ب
[2] [طه : ١١٤]
[3] ق: عطشان
[4] ثابتة في الجوار، مع إشارة التصويب
[5] كانت في ق: "كونيا أو إلهيا" وصححت: "كونيّ أو إلهي" بعد إضافة لفظة "العلم" التي استدعت تغيير التركيب
[6] ص ١١٤

قال بعض العارفين: "النفس بحر لا ساحل له" يشير إلى عدم النهاية. وكلّ ما دخل في الوجود أو اتّصف بالوجود فهو متناهٍ، وما لم يدخل في الوجود فلا نهاية له، وليس إلّا الممكنات. فلا يصحّ أن يُعلم إلّا محدَث، فإنّ المعلوم لم يكن، ثمّ كان، ثم يكون آخر أيضا. فلو اتّصف المعلوم بالوجود لتناهى واكتُفي به.

فلا يُعلم من الله إلّا ما يكون منه، ويوجده فيك: إمّا إلهاما أو كشفا عن حدوث تجلٍّ. وهذا كلّه معلوم محدَث، فلا علم لأحد إلّا بمحدَث ممكن مثله. والممكنات لا تتناهى لأنّها غير داخلة في الوجود دفعة واحدة، بل توجد مع الآنات. فلا يعلم الله إلّا الله، ولا يعلم الكونُ المحدَث إلّا محدَثا مثلَه، يكوّنه الحقُّ فيه. قال -تعالى-: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[1] وهو كلامُه، وحدَث فيهم[2]؛ فتعلّق علمُهم به؛ فما تعلّق إلّا بمحدَث. وذلك الذي يتخيّله مَن لا علم له، من أنّه عَلِمَ الله، فلا صحّة له: لأنّه لا يُعلم الشيءُ إلّا بصفته النفسيّة الثبوتيّة، وعِلمنا بهذا محال، فعِلْمنا بالله محال. فسبحان مَن لا يُعلم إلّا بأنّه لا يُعلم. فالعالِم بالله لا يتعدّى رتبته، ويعلم ما يعلم أنّه ممن لا يعلم. ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[3].

١ [الأنبياء : ٢]
٢ ص ١١٤ب
٣ [البقرة : ٢١٣]

الباب الثاني والخمسون ومائتان
في المحو

لِلْمَحْوِ حُكْمٌ إِلَهِيٌّ يَقُولُ بِهِ ... فِي سُورَةِ الرَّعْدِ والبُرْهانُ يَحْمِلُهُ
المَحْوُ يُثْبِتُهُ الإِثْباتُ وَهْوَ لَهُ ... ضِدٌّ وَهَلْ بِوُجُودِ الضِّدِّ تَعْقِلُهُ
المَحْوُ ثَبْتٌ ولكِنْ حُكْمُهُ عَدَمٌ ... فابْحَثْ عَلَى عَالِمٍ بِهِ يُفَصِّلُهُ

اعلم أنّ المحوَ، عند الطائفة: رَفْعُ أوصاف العادة، وإزالة العلّة، وما ستره الحقّ ونفاه. قال -تعالى-: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[1] فثبت[2] المحو، وهو المعبَّر عنه بالنسخ عند الفقهاء. فهو نسخ إلهيٌّ رفعه الله ومحاه بعد ما كان له حكم في الثبوت والوجود. وهو في الأحكام انتهاءُ مدّة الحكم، وفي الأشياء انتهاء المدّة. فإنّه -تعالى- قال: ﴿كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[3] فهو يثبت إلى وقت معيَّن، ثمّ يزول حكمُه لا عينُه. فإنّه قال: ﴿يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ فإذا بلغ جريانه الأجل زال جريانُه، وإن بقي عينُه.

فالعادة التي في العموم، يمحوها الله عن الخصوص. فمنهم من تمحى عن ظاهره. ومنهم من تمحى عن باطنه، وتبقى عليه أوصاف العادة، وهو الكامل مع كونه صاحبَ محو. كما أنّه يكون المسخُ في القلوب، وهو اليوم كثير. وكان (المسخ) في بني إسرائيل ظاهرا بالصورة، فمسخهم الله قردةً وخنازيرَ. وجعل ذلك في هذه الأمّة في باطنها تمييزا لها، ولكن لا تقوم الساعة حتى يظهر في صورها شيء من ذلك مع خسف وقذف، كذا ورد الخبر عن رسول الله ﷺ ومن العادة الركون إلى الأسباب والعلل. فصاحب المحو يزول عنه الركون إلى الأسباب، لا الأسباب. فإنّ الله لا يعطّل حكم الحكمة في الأشياء، والأسباب حجبٌ إلهيّة موضوعة لا تُرفَع،

١ [الرعد : ٣٩]
٢ ص ١١٥
٣ [لقمان : ٢٩]

أعظمُها حجابا عينُك. فعينُك سبب وجود المعرفة بالله -تعالى- إذ لا يصحّ لها وجود إلّا في عينك، ومن المحال رَفْعُكَ مع إرادة الله[1] أن يُعْرَف. فيمحوك عنك؛ فلا تقف معك، مع وجود عينِك، وظهور الحكم منه. كما محا اللهُ رسولَ الله ﷺ في حكم رَمْيِهِ، مع وجود الرمي منه؛ فقال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ فمحاه ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ فأثبت السبب ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[2] وما رمى إلّا بيد رسول الله ﷺ. وفي الصحيح: «كنت سمعَه وبصرَه ويدَه».

فإزالة العلّة في المحو، إنما هي في الحكم لا في العين؛ إذ لو زالت العلّة والسبب لزال، وهو لا يزول. فمن الحكمة إبقاء الأسباب، مع محو العبد من الركون إليها، على حكم نفي أثرها في المسبَّبات. فالأسباب ستورٌ وحجبٌ، ولا يكون محوٌ أبدا إلّا فيما له أثر، وإلّا فليس بمحو ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

١ ص ١١٥ب
٢ [الأنفال : ١٧]
٣ [الأحزاب : ٤]

الباب الثالث والخمسون ومائتان
في معرفة الإثبات، وهو أحكام العادات وإثبات المواصلات

إِلَى حَضْـرَةِ الإِثْبَاتِ أَعْمَلْتُ هِمَّتِي ... مِنَ المَحْوِ لَمَّا أَنْ دَعَانِي إِمامُهَا
فَلَمَّـا أَتَيْنَـا حَضْـرَةً لَـمْ نَـزَلْ بِهَـا ... بِهَـادٍ وحَـادٍ خَلْفَهَـا وأَمَامُهَـا
إِلَى[1] أَنْ تَرَاءَتْ بَيْنَ سَلْعٍ[2] وَحَاجِرٍ ... وَقَدْ ساقَهَا شَوْقًا إِلَيَّ غَرَامُهَا

الإثباتُ هو الأمر المقرّر الذي عليه جميع العالَم. فمن طلب، من غير نبيّ أو مُشِدٍّ لنبيّ، رَفْعَ حكم العوائد فقد أساء الأدب وجهِل. وأمّا هذا الذي يسمّونه خرق عادة هو عادة، إذ كان ثبوت خرق العادة عادة؛ فما محوْتَ العادات إلّا بإثباتها. غير أنّ صاحب الإثبات لا بدّ أن تكون له وصلة بالحقّ، ولهذا يثبت أحكام العادات فإنّ صاحبه وضعها. ومن شرط الصحبة الموافقة، فكيف يصحبه ويكون مواصلا له ويحكم عليه بإزالة ما يرى الحكمة في ثبوته؟ ولا سيما، وقد علم صاحبُ هذا المقام أنّ الله حكيم عليم بما يجريه ويثبته؛ فيثبت ما أثبته صاحبه، وإن لم يفعل وطلب غير ذلك فهو منازِع، ومن نازعك فما هو بصاحب لك، ولا أنت بصاحب له إن نازعته، وكان إلى العِناد أقرب. فصاحب الإثبات دائم المواصلة مع الحقّ؛ فإنّه يثبت أحكام العادات لأنّه يشهده فيها، فلا يمكن له، مع هذا، أن يطلب رفع أحكامها ولا محوها. فهذا مقام الإثبات على غاية الإيجاز والبيان ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ[3] يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

١ ص ١١٦
٢ سلع: جبل في المدينة المنورة.
٣ ص ١١٦ب
٤ [الأحزاب : ٤]

الباب الرابع والخمسون ومائتان
في معرفة الستر؛ وهو ما سترك عمّا يغنيك

واللهِ ما تُسْدَلُ الأَسْتارُ والكِلَلُ ... إلّا مِنَ اجْلِ الذِي تَحْظَى بِهِ المُقَلُ
وقَـدْ يَكُـونُ حـذارًا مِـنْ تَأَمُّلِهـا ... أَوْ لِـلَّذِي يَقْتَضِـيْهِ الطَّبْـعُ والمَلَـلُ
إذا نَظَرْتَ الذِي يَحْوِيْهِ مِنْ عِبَرٍ ... إِسْـدَالُهَا[1] قامَـتِ الأَغْـرَاضُ والمِلَـلُ
لَوْلا السُّتُورُ التي تخفي ضنائنها ... مـا كان لِي غَـرَضٌ فِيْـهَا وَلَا أَمَـلُ[2]
واللهِ ما تُرْسَلُ الأَستارُ والكِلَلُ ... إلّا لأَمْــرٍ عَظِـيْمٍ خَطْبُـهُ جَلَـلُ

الستر (هو) غطاء الكون، والوقوف مع العادات ونتائج الأعمال. وقد أعلمناك أنّ الأسباب حجب إلهيّة لا يصحّ رفعها إلّا بها؛ فعينُ رَفْعِها سَدْلُها، وحقيقةُ محوِها[3] إثباتُها. والستر رحمة عامّة إلهيّة في حقّ العامّة لما قدّر عليهم من المخالفة لأوامره، فلا بدّ له من إيقاعها. ومع الكشف والتجلّي فلا تقع أبدا، فلا بدّ من الستر. ولهذا أهل التجلّي العِلميّ رفع عنهم الحجر، فلم يبق في حقّهم تحجير، بل أبيح لهم ما شاءوه في تصرّفهم. فإنّه ورد في صحيح الخبر: «إنّ الله يقول لمن أذنب فعلم أنّ له ربّا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب: اعمل ما شئت فقد غفرتُ لك» فأباح، لمن هذه صفته، ما حجرَه على غيره. ومن المحال أن يأمره بإتيان ما حجر عليه الإتيان به، فإنّ الله لا يأمر بالفحشاء، فأسدل الستور دون أهل الحجر. هذا حكمه في العامّة، وأمّا في الخاصّة فقول القائل:

فأَنْتَ حِجَابُ القَلْبِ عَنْ سِرِّ غَيْبِهِ ... ولَوْلاكَ لَمْ يُطْبَعْ عَلَيْهِ خِتامُهُ

فجعلك عينَ سترِه عليك، ولولا هذا الستر ما طلبتَ الزيادة من العلم به. فأنت المكلَّم

١ ق: أثبتت الحروف "رْسا" فوق الحروف "سدا" بقلم الأصل لتقرأ الكلمة بعدئذ: "إرسالها" بدلا من "إسدالها"
٢ عجز البيت ثابت في الهامش بقلم الأصل، وهناك إشارة "صح" فوق: "ما كان" و"غرض" وفي ق: "لم يدر ما غاية فينا ولا أمل" وهناك إشارة "صح" فوق كل من: "يدر" و"فينا"
٣ ص ١١٧

والمخاطَب من خلف ستر الصورة التي كلّمك منها، فانظر في بشريّتك تجدها عين سترك الذي كلّمك من ورائه، فإنّه يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[1] وقد يكلّمك منك، فأنت[2] حجاب نفسك عنك، وسِتْره عليك. ومن المحال أن تزول عن كونك بشرا؛ فإنّك بشر لذاتك. ولو غبتَ عنك أو فنيتَ بحالٍ يطرأ عليك، فبشريّتك قائمة العين. فالستر مسدَلٌ، فلا تقع عينٌ إلّا على ستر، لأنّها لا تقع إلّا على صورة؛ وهذا لما تقتضيه الألوهيّة من الغَيْرة والرحمة.

فأمّا الغَيْرة فإنّه يغار أن يدركه غَيْر، فيكون محاطا لمن أدركه وهو ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[3]. والمحاط فلا يكون محيطا لمن أحاط به. وأمّا الرحمة فإنّه عَلِم أنّ المحدَثات لا تبقى لسبحات وجهه، بل تحترق بها؛ فسترهم رحمة بهم لإبقاء عينهم. ثمّ إنّ الله أيضا سدل للعاملين ستور نتائج أعمالهم بقوله: "إنّ عَمَلَ كذا ينتج لعامِلِه كذا" فيقف العامل مع النتيجة لا رغبة فيها، إذا كان من أهل الخصوص، وإنما يرغب مَن يرغب فيها ليصحّح بها وبشهودها عَمَلَهُ، الذي كلّفه به سيّدُه. وأمّا العامّة فلرغبتها فيها وتعشُّقها بها. فلمّا جعل الله علامات تدلّ على صحّة الأعمال في العاملين، رغِبت الخاصّة في مشاهدة[4] نتائج الأعمال ليكونوا على بصيرة في أمورهم، إذ كان مطلوبهم وهمّهم القيام بما أشهدهم عليه من[5] الحقوق؛ وليست الحقوق سِوَى الأعمال التي كلّفهم.

وقد سدل الستر خوفا من نفوذ العين وإصابته، ويدخل في هذا سَدْلُ الحجب من أجل السبحات الوجهيّة المحرقة أعيانَ الممكنات. وأمّا في حقّ بعض الناس ممن ليست له تلك القدم في العلم بالله، فلا يعلم أنّ لله تجلّيا في كلّ نفس، ما هو على صورة التجلّي الأوّل، فلمّا غاب عنه هذا الإدراك، ربما استصحب تجلّيا ودام عليه شهودُه، والطبع يطلبه بحقيقته، فيدركه الملل،

١ [الشورى : ٥١]
٢ ص ١١٧ب
٣ [فصلت : ٥٤]
٤ ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
٥ ص ١١٨

والمللُ في هذا المقام عدمُ احترامٍ بالجناب الإلهيّ، فإنّهم ﴿فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1] مع الأنفاس، وهم يتخيّلون أنّ الأمر ما تغيّر. فسدَلَ الستر من أجل الملل الذي يؤدّي إلى عدم الاحترام، لمّا حرمهم الله العلم بهم وبالله. فهم يتخيّلون أنهم هم في كلّ نفَس، وهم هم من حيث جوهريّتهم، لا من حيث ما يتّصفون به. ولا تقل إنّ الأمر ليس كذلك. وهذا من الأسرار الإلهيّة التي قد حجبَ اللهُ عن إدراكها خلقا كثيرا من أهل الله، أرباب فتوح المكاشفة؛ فكيف حال غيرهم فيها؟! فالسّتر لا بدّ منه، إذ لا بدّ منك. فافهم ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

---
١ [ق : ١٥]
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب[1] الخامس والخمسون ومائتان
في معرفة المحق؛ وهو فناؤك في عينه، وفي معرفة مَحْقِ المحق وهو ثبوتُك في عينه

فَناءُ الكَوْنِ فِي الأَعْيانِ مَحْقٌ ... وَعَيْنُ الكَوْنِ حَقٌّ ثُمَّ خَلْقُ
فإِنْ قامَ الدَّلِيلُ عَلَى وُجُودِي ... يَقُومُ بِذاتِ مَنْ يَنْفِيهِ مَحْقُ
وإِنِّي بالذِي يَحْوِيهِ كَوْنِي ... مِنَ اسْماءِ الحَقِيقَةِ فِيهِ شِقُّ

هذا المحق. وأمّا محق المحق فهو:

إِنَّ مَحْقَ المَحْقِ إِبْدَارُ ... وَهْوَ فِي التَّحْقِيقِ إِنْذارُ
فإِذا أَبْصَرْتَ طَلْعَتَهُ ... فِيَّ لَمْ تُدْرِكْهُ أَبْصارُ
قالَ لِلحَدَّادِ حِيْنَ أَتَى ... دُوْنَهُ حُجُبٌ وأَسْتارُ
مَنْ أَنَا فَقالَ خالِقُنا ... وَدَلِيْلِي فِيكَ آثارُ

اعلم أنّ المحق: ظهورك في الكون به، بطريق الاستخلاف والنيابة عنه[2]، فلك التحكم في العالم. ومحقُ المحق: ظهورك بطريق الستر عليه والحجاب. فأنت تحجبه في محق المحق، فيقع شهودُ الكون عليك خلقا بلا حقّ، لأنّهم لا يعلمون أنّ الله أرسلك سترا دونهم حتى لا ينظرون إليه.

فمحق المحق يقابل المحق، ما هو مبالغة في المحق؛ وإنما هو مِثل عدم العدم. فإذا أقيم العبد في خروجه عن حضرة الحقّ إلى الخلق بطريق التحكيم فيهم، من حيث لا يشعرون، وقد يشعرون في حقّ بعض الأشخاص من هذا النوع، كالرسل -عليهم السلام- الذين جعلهم الله

---
١ ص ١١٨ب
٢ ص ١١٩

خلائفَ في الأرض، يبلّغون إليهم حكم الله فيهم. وأخفى ذلك في الورثة، فهم خلفاء من حيث لا يُشعر بهم. ولا يتمكن لهذا الخليفة، المشعور به وغير المشعور به، أن يقوم في الخلافة إلّا بعد أن يحصّل معاني حروف أوائل السوَر؛ سوَر القرآن المعجمة، مثل: "ألف لام ميم" وغيرها الواردة في أوائل بعض سور القرآن. فإذا أوقفه الله على حقائقها ومعانيها، تعيّنتْ له الخلافة، وكان أهلا للنيابة؛ هذا في علمِه بظاهر هذه الحروف.

وأمّا علمُه بباطنها فعلى تلك المدرجة يرجع إلى الحقّ فيها؛ فيقف على أسرارها ومعانيها من الاسم "الباطن"، إلى أن يصل إلى غايتها؛ فيحجب الحقَّ[1] ظهورُهُ بطريق الخدمة في نفس الأمر؛ فيرى مع هذا القرب الإلهيّ خَلقا بلا حقّ، كما يرى العامّة بعضهم بعضا. فيحكم في العالم، عند ذلك، بما تقتضيه حقيقته، بما هو نسخة كونيّة، للمناسبة التي بينه وبين العالَم؛ فلا يعلم العالَمُ هذا القرب الإلهيّ. وهذا هو محق المحق الذي يصل إليه رجال الله؛ فهو يشهد الله بالله، ويشهد الكون بنفسه لا بالله. ويكون في هذا المقام متحقّقا من حروف أوائل السُوَر المعجمة "بالألف والراء" خاصّة مع عِلمه بما بقي منها، غير أنّ الحكم فيه للألف والراء في هذا المقام، حيثما وقعا من السوَر.

وأمّا حكمه في العالم في هذا المقام فمن باقي هذه الحروف، من: لام، وميم، وصاد، وكاف، وهاء، وياء، وعين، وطاء، وسين، وحاء، وقاف، ونون. فبهذه[2] الحروف تظهر في العالم في مقام محق المحق، وبالألف والراء تظهر في المحق.

وهم الأولياء الذين قال فيهم النبيّ ﷺ: «إذا رُءوا ذُكِرَ الله» وذلك لأنّ عين تجلّيهم بهذين الحرفين في الصورة الظاهرة (هو) عين تجلّي الحقّ؛ فمن رآهم رأى الحقَّ، فهم «إذا رُءوا ذُكِرَ الله» لتحقّقهم بصفته. فهم يشافهون الحقّ فيه، إذ[3] تجلّى لهم في صورة حقّ[4]. ولقد رأيته في هذا التجلّي، ورأيت كثيرين من أهل الله لا يعرفونه وينكرونه، وتعجّبت من ذلك، حتى أُعْلِمت

[1] ص ١١٩ب
[2] ق: "فهذه" والترجيح من ه، س
[3] "يشافهون الحقّ فيه، إذ" هي في س، ه: "يشاهدون الحقّ فيه، إذا"
[4] ص ١٢٠

بأنّهم وإن كانوا من أهل الله (فذلك) من حيث أنّهم عاملون بأوامر الله، لا عالمون؛ فهم أهل إيمان. ولمّا كان بين رتبة الألِف من هذه الحروف وبين الراء ثلاث مراتب، لذلك لم تَقْوَ الراء قوّة الألِف؛ فإنّ الألِف لا تحمل الحركة ولا تقبلها، والراء ليست كذلك.

واعلم أنّ محق المحق أتمّ عند أهل الله في الدنيا، والمحق أتمّ في الآخرة. ومحق المحق لا يفوز به إلّا أخصّ أهل الله، وهو للعقول المنوّرة هياكِلُها. والمحق يفوز به الخصوص، وهو للنفوس المنوّرة. جعلنا الله ممن مُحِقَ مَحْقُهُ، فانفردَ به حَقُّه. وهذه التي تسمّى خلوة الحقّ، فإنّه لا يُشهَد ولا يُرى. وإن علّمه بعضُ الناس، فلا يكون مشهودا له. ومن هذه الحقيقة اتّخذ أهل الله الخلوة للانفراد لمّا رأوه -تعالى- اتّخذها للانفراد بعبده. ولهذا لا يكون في الزمان إلّا واحد يسمّى: الغوث والقطب، وهو الذي ينفرد به الحقّ، ويخلو به دون خلقه. فإذا فارق هيكله المنوَّر انفرد بشخص آخر، لا ينفرد بشخصين في زمان واحد.

وهذه الخلوة الإلهيّة من علم الأسرار التي لا تذاع ولا تُفشى، وما ذكرناها وسمّيناها إلّا لتنبيه قلوب الغافلين عنها[1]، بل الجاهلين بها. فإنّي ما رأيت ذكَرها أحدٌ قبلي، ولا بلغني، مع علمي بأنّ خاصّة أهل الله بها عالمون. وقد ورد خبر صحيح في التنبيه على هذا يوم القيامة، حيث الجمع الأكبر، في انفراد العبد مع ربّه وحدَه، فيضع كنفه عليه، ويقرّره على ما كان منه، ثمّ يقول له: «إنّي سترتُها عليك في الدنيا، وأنا أسترها عليك هنا». ثمّ يأمر به إلى الجنّة. فنبّه على الانفراد بالله، ونبّهناك نحن على الانفراد الإلهيّ بالعبد. وذلك العبدُ عينُ الله في كلّ زمان، لا ينظر الحقّ في زمانه إلّا إليه. وهو الحجاب الأعلى، والستر الأزهى، والقِرام[2] الأبهى.

[1] ص ١٢٠ب
[2] القِرام: الستر الرقيق وراء الستر الغليظ

الباب السادس والخمسون ومائتان
في معرفة الإبدار وأسراره

بَدْرُ الرُّجُوعِ إِلَى بَدْرِ السُّلُوكِ عَمَى   فَـانْظُرْ بِهَـلْ وبِـلَمْ وثَمَّ كَيْـفَ وَمَـا
فَـإِنْ تَعَـالَى وُجُـودٌ عَـنْ مَطَالِبِهَـا   لا فَرْقَ بَيْنَ "اسْتَوَى فِيْهِ" وبَيْنَ "عَمَا"
مَـنْ لا يُـؤَثِّرُ فِي تَوْحِيْـدِهِ نَسَـبٌ   ذَاكَ الَّذِي حَـارَ فِي تَوْحِيْـدِهِ القُـدَمَا
وَمَـا[1] رَأَيْنَـا لِعَقْـلٍ فِي تَقَلُّبِـهِ   فِي حَضْـرَةِ الذَّاتِ فِي تَوْحِيْـدِهِ قَـدَمَا

اعلم أنّه لا يقال في مذكور: هل هو موجود أم لا؟ حتى يكون خفيَّ الوجود. ومن كان وجودُه ظاهرا لكلّ عين، فإنّه يرتفع عنه طلب "هل" فإنّه استفهام، والاستفهام لا يكون إلّا عن جهالةٍ بحالِ ما استفهم عنه. وكذلك لا يقال: "لِمَ" إلّا في معلول ولا يقال: "ما" إلّا في محدود، ولا يقال: "كيف" إلّا في قابلٍ للأحوال. والحقُّ منزَّه عن هذه الأمور المعقولة من هذه المطالبِ؛ فهو منزَّه الذات عن هذه المطالب، بل لا يجوز عليه؛ لا في حقٍّ من يرى أنّ الوجود هو الله، ولا في حقّ من لا يراه.

فإنّ الذي يرى أنّ الوجودَ هو "الله" فيرى أنّ حُكم ما ظهر به الحقُّ، إنما هو أحكام أعيان الممكِنات، فما وقعتْ هذه المَطالِب إلّا على مستحقّها؛ فإنّه ما طلبت عين الحقّ إلّا من حيث ظهورها بحكم عين الممكن. فعينُ الممكن هو المطلوب، والْتَبَسَ على الطالب. وأمّا من لا يرى أنّ عين الوجود هو الحقّ، فلا تجوز عليه المطالب.

ثمّ نرجع فنقول: أمّا الإبدار الذي نصبه الله مثالا في العالم، لتجلّيه بالحكم فيه، فهو الخليفة الإلهيّ الذي ظهر في العالم بأسماء الله وأحكامه، والرحمة والقَهْر، والانتقام[2] والعفو. كما ظهر

١ ص ١٢١
٢ ص ١٢١ب

الشمس في ذات القمر فأناره كلّه، فسمّي: بدرا؛ فرأى الشمسُ نفسَه في مرآة ذات البدر، فكساه نورا، به سمّاه: بدرا. كما رأى الحقُّ حكمَه في ذات مَن استخلفه، فهو يحكم بحكم الله في العالَم، والحقُّ يشهده شهود مَن يفيده نور العلم. قال -تعالى-: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] وعلّمه جميعَ الأسماء، وأسجدَ له الملائكة؛ لأنّه علِم أنّهم إليه يسجدون. فإنّ الخليفة معلوم أنّه لا يظهر إلّا بصفة مَن استخلفه، فالحكم لمن استخلفه.

قال الحقّ لأبي يزيد، في بعض مكاناته مع الحقّ: "أخرج إلى الخلق بصفتي؛ فمن رآك رآني، ومن عظّمك عظّمني" فتعظيم العبيد (إنما هو) لتعظيم سيّدهم، لا لنفوسهم. فهذا سِرُّ الإبدار. فنصب الله صورة البدر مع الشمس مثلا للخلافة الإلهيّة، وأنّ الحقّ يرى نفسه في ذات مَن استخلفه، على كمال الخليقة[2]؛ فإنّه لا يظهر له إلّا في صورته وعلى قدْرِه. ومَن يرى أنّ الحقّ مرآة العالَم، وأنّ العالَم يرى نفسَه فيه، جعل العالَم كالشمس والحقّ كالبدر. وكِلا المِثلين صحيح واقع.

واعلم أنّ الله قَصَدَ ضَرْب الأمثال للناس، فقال: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ. لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ﴾[3] الآية. فالعالم كلّه، بما فيه، ضَرْبُ مَثَلٍ ليُعلم[4] منه أنّه هو، فجعله دليلا عليه، وأمرنا بالنظر فيه. فممّا ضرب الله في العالم من المَثَل، صورة القمر مع الشمس. فلا يزال الحقّ ظاهرا في العالم، دائما على الكمال. فالعالم كلّه كامل، وجعل اللهُ للعالَم وجهين: ظاهرا وباطنا. فما نقص في الظاهر من إدراك تجلّيه، أخذه الباطن وظهر فيه. فلا يزال العالَم بعين الحقّ محفوظا أبدا، ولا ينبغي أن يكون إلّا هكذا.

وأحوال العالَم مع الله على ثلاث مراتب: مرتبة يظهر فيها -تعالى- بالاسم الظاهر، فلا يبطن عن العالَم شيء من الأمر. وذلك في موطن مخصوص، وهو في العموم موطن القيامة. ومرتبة يظهر فيها الحقّ في العالَم في الباطن، فتشهده القلوب دون الأبصار. ولهذا يرجع الأمر إليه،

١ [البقرة : ٣٠]
٢ ق: حروفها المعجمة مهملة، وفي س، هـ: الخلقة
٣ [الرعد : ١٧، ١٨]
٤ ص ١٢٢

ويجد كلّ موجود في فطرته الاستنادَ إليه، والإقرارَ به من غير علم به، ولا نظرٍ في دليل. فهذا من حكم تجلّيه -سبحانه- في الباطن. ومرتبة ثالثة له فيها تجلٍّ في الظاهر والباطن، فيدرَك منه في الظاهر قدر ما تجلّى به، ويدرَك منه في الباطن قدر ما تجلّى به؛ فله -تعالى- التجلّي الدائم العام في العالم على الدوام. وتختلف مراتب العالَم فيه لاختلاف مراتب العالَم في نفسها؛ فهو يتجلّى بحسب استعدادهم. فَمَن فَهِمَ هذا علِم[1] أنّ الإبدار لا يزال فافهم. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

١ ص ١٢٢ب
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب السابع والخمسون ومائتان
في معرفة المحاضرة؛ وهي حضور القلب
بتواتر البرهان، ومجاراة الأسماء الإلهيّة بما هي عليه من الحقائق التي تطلبها الأكوان

مُحَاضَرَةُ الأَسْمَاءِ فِي حَضْرَةِ الذَّاتِ ... دَلِيْلٌ عَلَى المَاضِي دَلِيْلٌ عَلَى الآتِي

أَقُولُ بِهَا والكَوْنُ يُعْطِي وُجُودَها ... لِوِجْـدانِ آلامٍ وَوِجْـدانِ لَذَّاتِ

فَلَولا وُجُودُ المَحْوِ ما صَحَّ عِنْدَنا ... وَلا عِنْدَ مَنْ يَدْرِي وُجُودٌ لإِثْبَاتِ

المحاضرة (هي) صفة أهل الاعتبار والنظر المأمور به شرعا. فما يفرغون من نظر في دليل، بعد إعطائه إيّاهم مدلولَه، إلّا ويُظهر اللهُ لهم دليلا آخر؛ فيشتغلون بالنظر فيه، إلى أن يوفّي لهم ما هو عليه من الدلالة. فإذا حصّلوا مدلولَه، أراهم الحقُّ[1] دليلا آخر. هكذا دائما. وهو قوله -تعالى-: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ فذكر أنّه يريهم آيات، ما جعل ذلك آية واحدة. ثمّ قال: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[2] وهو عثورهم على وجه الدليل، وحصول المدلول. وهذه مسألة تختلف فيها فتوح المكاشفة: فمنهم من يعطى الدليل ومدلولَه كشفا، ولا يعطَى أبدا ذلك المدلول دون دليله، حتى زعم بعض العلماء به أنّ علوم الوهب، التي من شأنها أن لا تُدرَك في النظر إلّا بالدليل العقلي، لا توهب لمن وهبت إلّا بأدلّتها؛ فإنّها بها مرتبطة ارتباطا عقليًّا.

ومنهم من يقول: إنّه قد يعطي اللهُ ما شاء من العلوم التي لا تدرَك في العقل إلّا بالأدلّة، بغير دليلها؛ لأنّ المقصود ما هو الدليل، وإنما المقصود مدلوله. فإذا حصل بوجه من الحقّ، من غير الدليل الذي يرتبط به في النظر العقليّ، فلا حاجة للدليل؛ إذ قد علمنا أنّ الدليل يقابل حصول المدلول في النفس، وأنهما لا يجتمعان. وهذا غلط. وإنما الذي لا يجتمع مع المدلول (هو) النظرُ في الدليل، لا عينَ الدليل. فإنّ الناظر في الدليل: فاقدٌ، وواجدٌ، محصِّل للمدلول.

١ ص ١٢٣
٢ [فصلت : ٥٣]

وقد تكون المحاضرة من العبد مع الأسماء الإلهيّة والكونيّة، من حيث أنّ الأسماء[1] الكونيّة، قد وَسَمَ الحقُّ بها نفسَه، والأسماء الإلهيّة قد وَسَمَ الكون بها نفسَه؛ واستحقّ الجَنابان الأسماء جميعها؛ وهذا مما يقوّي حديث "خلَق العالم على الصورة". فإذا حضرت الأسماء الحسنى وأسماء الكون، وجرت في ميدان المفاخرة؛ فإنّ الله يستهزئ بالمنافقين وبأهل الاستهزاء بالجناب الإلهيّ، ويمكر -سبحانه- بالماكرين، ويعجب ممن قهر الطبيعة، على قوّتها، في الحكم. وهذا كلّه سمات المحدَثات، وقد وسم الحقّ بها نفسه، كما وسمها بكونه قديرا وخلّاقا وعليما، وغير ذلك. فالكلّ، عند طائفة، أصلٌ للأصل السّببي الذي أوجد العالَم. وبعضهم فرّق، فجعل خلاف (=ما يخالف) الأسماء الحسنى أصلا في الكون، منقولا في الجناب الإلهيّ.

وحُكم هذه المحاضرة في كلّ شخص بحسب ما يتقوّى عنده، ويعطيه النظر؛ فتختلف أحوالُ أهل الله في ذلك وهو قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2] والتفكُّر في ذات الله محال، فلا يبقى إلّا التفكّر في الكون. ومتعلَّقُ الفكرة (هي) الأسماءُ الحسنى، وسِماتُ المحدثات؛ فالأسماءُ كلّها أصلٌ في الكون على هذا النظر. فإذا وقف على محاضرة الأسماء ومناظرتها، علِم مَن أثّر في وجود الكون بعد أن لم يكن: هل أثّر[3] فيه الحقّ الوجودَ؟ أو استعدادُه؟ أو المجموع؟ هذه فائدة المحاضَرة ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

١ ص ١٢٣ب
٢ [الرعد: ٣]
٣ ص ١٢٤
٤ [الأحزاب: ٤]

الباب الثامن والخمسون ومائتان
في معرفة اللوامع؛ وهي ما ثبت من أنوار التجلّي وقتين، وقريبا من ذلك

لَمَعَتْ أَنْوارُ تَوْحِيدِي ... عِنْدَ تَفْرِيدِي بِتَجْرِيدِي
كُلَّمَا أَبْدَتْ لَوَامِعَها ... أَذِنَتْ فِينَا بِتَحْدِيدِ
كُلُّ مَحْدُودٍ يَؤُولُ إِلَى ... حَلِّ تَرْكِيبٍ وَتَبْدِيدِ
فَصْلُهُ مِنْ جِنْسِهِ عَلَمٌ ... ظَاهِرٌ يَنْقُضُ[1] تَوْحِيدِي

اللوامع فوق الذوق؛ فإنّها تزيد على المبدأ. ودون الشرب؛ فإنّ الشرب قد ينتهي إلى الريّ، وقد لا ينتهي. فإذا ثبتَتْ أنوار التجلّي وقتين، وقريبا من ذلك؛ فهي اللوامع. وهذا لا يكون في التجلّي الذاتي، وإنما يكون في تجلّي المناسبات. فإذا تجلّى في المناسبات دام بقدر ثبوت تلك المناسبة، والمناسبات صغيرة الزمان، قصيرة في الثبوت؛ لأنّ الشئون الإلهيّة لا تتركها. وما سِوَى الأعيان القائمة بأَنْفُسِها[2] أعراضٌ سريعة الزوال. وإنما ثبتَتْ وقتين، وقريبا من ذلك؛ لأنّ الوقت الأوّل لظهورها، والوقت الثاني لإفادة ما تعطيه مما لمعتْ له؛ فإنّ المحلّ يدهش عند لمعانها؛ وهو حديث عهد بالتجلّي الذي فارَقه. فتتربّص هذه اللوامع حتى يزول الدهش والتعلّق بما كان عليه، فيقبل ما أتته به هذه اللوامع. وأعني بتربُّصها تواليها.

فإذا حصل القبول، مضى حكمُها، فزالت وجاء غيرها مثلها أو خلافها.

وصاحِبُها أبدا سريع الرجوع إلى عالم الحسّ. ولا ترِد هذه اللوامع إلّا بعلوم إلهيّة، لا تعلّق لها بعلوم الكون. فهي إلهيّة مجرَّدة، هذه ميزانها. فإن وَجَد الإنسان علما يكون في حالِه، فما هي لوامع؛ لأنّ ضروبَ التجلّي كثيرة، متنوّعة الحكم. فاعلم ذلك. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

١ ق: الحرف الأوّل مهمل، وفي س الحرفان الأول والأخير مهملان، وفي ه: بنقص
٢ ص ١٢٤ب
٣ [الأحزاب: ٤]

الباب التاسع والخمسون ومائتان
في معرفة الهجوم والبوادِه

فالهجوم: ما يَرِد على القلب بِفَوْتِ الوقت من غير تصنّع منك. والبوادِه ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة؛ وهو إمّا موجِبُ فرح أو ترح.

نُوْرُ[1] البَوَادِهِ فَجْآتُ الغُيُوبِ عَلَى ⁂ قَلْبٍ تَقَلَّبَ فِي ظَلْمَائِهِ زَمَنَا
وَوَارِدَاتُ هُجُومِ الكَشْفِ تُوْرِثُهَا ⁂ حَالًا فَتُلْحِقُهُ بِحَالَةِ الزَّمْنَا
لَوْ أَنَّهَا وَرَدَتْ لِرُوحِ نَشْأَتِنَا ⁂ مَا دَبَّرَتْ رُوْحُنا نَفْسًا وَلا بَدَنَا

اعلم -أيّدنا الله وإيّاك بروح منه- أنّ البواده، والهجوم، والصحو، والسكر، والذوق، والشرب، وأمثالَها إنما هي وارداتُ الغيب[2]؛ تَرِد على القلوب فتؤثّر فيها أحوالا مختلفة، فيمن قامت به؛ ويُسَمّون ذلك الحال بالوارد. وليس للعبد تعمُّل في تحصيل هذه الواردات، مع أنّها ما ترد إلّا على قلبٍ مستعدٍّ لقبولها. فإذا ورد الوارد على القلب فجأة من غير تصنّع، فيعطيه ذلك الوارد حسرة فوت الوقت. فإنّه منبّه لمن غَفل عن حكم وقته فيه، فلم يتأدّب مع وارد وقته. أراد الحقّ أن ينبّهه عناية منه به، فبعث إليه هذا الوارد رسولا من الله، يكشف له عن فوت وقته، وأنّه ممن أساء الأدب مع الله؛ فيندمه على ما كان منه من فَوْتِ الوقت[3]. فيجبر له، هذا الندم، فضيلة ما فاته من وقته، حتى يكون كأنّه ما فاته شيء. وهذا (أي فوت الوقت) غلطٌ عظيم؛ فيتزيّن وقته (بوارد الهجوم) بزينة ندمه، كما كان يتزيّن بزينة أدبه معه، لو حضر معه، ولم يَفُتْهُ. فهذه فائدة الهجوم لجبر الوقت الذي فاته. ولنا في ذلك:

بادِرْ لِجَبْرِ الذِي قَدْ فَاتَ مِنْ عُمْرِكْ ⁂ وَلْتَتَّخِذْ زَادَكَ الرَّحْمَنَ فِي سَفَرِكْ

[1] ص ١٢٥
[2] كتب فوقها بقلم آخر: "صح" ومقابلها في الهامش "إلهية" وبجانبها "صح" وحرف خ. وهي كذلك وفق س
[3] ص ١٢٥ب

وأمّا البوادِه: فهي أيضا فجآت إلهيّة تفجأ القلوب، من حضرة الغيب بحكم الوقت. ولا تأتي، في اصطلاحهم، هذه البواده إلّا أن تعطي فرحا في القلب أو حزنا؛ فتُضحك وتُبكي. وهو قول أبي يزيد: "ضحكت زمانا وبكيت زمانا" يريد أنّه كان في حكم البوادِه، ثمّ قال: "وأنا اليوم لا أضحك ولا أبكي" يعرّف بانتقاله من تأثير حال البواده فيه إلى حال العظمة. ولا تكون البوادِه إلّا فيمن يتّصف؛ ومَن لا وصف له، لا بديهة له. غير أنّه لمّا كانت البواده من حضرة الـ"هُوْ"، لم يُعرف متى تأتي. فإذا وردت، إنما ترد فجأة وبغتة؛ فتعطي ما وردت به، وتتصرف.

وأمّا البديهة، التي يعرفها الناس، فليست تتقيّد بفَرَح ولا تَرَح؛ فما هي التي اصطلح عليها القوم[1]، وهي عينها. إلّا أنّ القوم ما سَمَّوا "بديهة" إلّا ما أوجب فرحا أو ترحا. وأمّا إذا لم يوجب ذلك، فأحوالهم فيها أحوال الناس. غير أنّ أهل الطريق يعلمون أنّ البوادِه إذا وَرَدَتْ، لا يخطئ حكمها أَلْبَتَّة، ولها الإصابة في كلّ ما تَرِدُ به.

ولهذا إذا سأل الشيوخُ تلاميذَهم عن مسألة، على تعليم الأخذ عن الله، لا يتركونه يفكّر في الجواب؛ فيكون جوابهم نتيجة فكر؛ وإنما يقولون: لا تُجِب إلّا بما يخطر لك فيما سُئلتَ عنه عند السؤال، فتنظر إلى قلبك ما أُلقِي فيه عند ورود السؤال؛ فاذكره ببادي الرأي. فإن لم يفعل، فلا يُقبل منه الجواب، وإن أصاب عن فكر ونظر. فإنّ الله لا يغفل في كلّ نَفَس، عن قلبِ أحد من عباده، بل هو الرقيب عليه، فيهبُه[2] في كلّ نَفَس بحسب ما يريده -سبحانه-.

فأصحابُ القلوب، المراقبين قلوبَهم، من أجل آثار ربّهم فيها، يُحِسُّون بورود الوارد في كلّ نفس، فيعملون بمقتضاه إن وافق الميزان الشرعيّ الذي قد شُرِع لسعادتهم. وإن لم يوافق طريق السعادة؛ فإنّ لهم لهذا الوارد أخذًا مخصوصا؛ فيأخذونه تنبيها من الحقّ وتعريفا، لا مؤثّرا في ظاهرهم ولا باطنهم. فهذا قد بيّنّا معنى البوادِه والهجوم عند القوم ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

[1] ص ١٢٦
[2] ق: فيهبها
[3] [الأحزاب : ٤]

الباب[1] الموفي ستّين ومائتان

في معرفة القرب؛ وهو القيام بالطاعات،

وقد يطلقونه ويريدون به قرب ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾[2] وهما قوسا الدائرة إذا قطعت بخطّ ﴿أَوْ أَدْنَى﴾

إذا قَطَعْتَ بِخطٍّ أكْرَةً فَبَدَا — قَوْسانِ، ذَلِكَ قُرْبُ الحَقِّ فاعْتَبِرُوا
إلى حَقِيْقَةِ أَدْنَى مِنْهُمَا فَإذا — ما جُزْتَهُ لاحَ ما يَقْضِي بِهِ النَّظَرُ
إنَّ المَعَارِجَ لِلأرْواحِ نِسْبتُها — خِلافُ نِسْبَةِ ما يَسْرِي بِهِ البَصَرُ

قال -تعالى-: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[3] فوصف نفسه بالقرب من عباده. والمطلوب بالقرب إنما هو أن يكون صفةَ العبد، فيتّصف بالقرب من الحقّ، اتّصاف الحقّ بالقرب منه. كما قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[4]، والرجال يطلبون أن يكونوا مع الحقّ أبدا في أيّ صورة تجلّى، وهو لا يزال متجلّيا في صوَر عباده دائما، فيكون العبد معه حيث[5] تجلّى دائما، كما لا يخلو العبد عن أينيّة دائما، والله معه أينما كان دائما، فأينيّةُ الحقّ صورة ما يتجلّى فيها. فالعارفون لا يزالون في شهود القرب دائمين؛ لأنّهم لا يزالون في شهادة الصوَر، في نفوسِهم وفي غير نفوسِهم، وليس إلّا تجلّي الحقّ.

وأمّا القرب الذي هو القيام بالطاعات؛ فذلك القرب من سعادة العبد بالفوز من شقاوته، وسعادة العبد في نيل جميع أغراضه كلّها، ولا يكون له ذلك إلّا في الجنّة. وأمّا في الدنيا فإنّه لا بدّ من ترك بعض أغراضه القادحة في سعادته.

---
١ ص ١٢٦ب
٢ [النجم : ٩]
٣ [ق : ١٦]
٤ [الحديد : ٤]
٥ ص ١٢٧

فقُرب العامّة، والقُرب العام، إنما هو القُرب من السعادة؛ فيطيع ليسعد. وقرب العارفين (هو) ما ذكرناه. فهو يتضمّن السعادة وزيادة. ولولا الأسماءُ الإلهيّة وحكمُها في الأكوان، ما ظهر حكم القرب والبعد في العالم؛ فإنّ كلّ عبد، في كلّ وقت، لا بدّ أن يكون صاحبَ قُرب من اسم إلهيّ، صاحبَ بُعد من اسم آخر، لا حكم له فيه في الوقت. فإن كان حكم ذلك الاسم الحاكم في الوقت، المتّصف بالقرب منه، يعطي للعبد فوزا من الشقاء، وحيازة لسعادته؛ فذلك هو القُرب المطلوب عند القوم؛ وهو كلُّ ما يعطي العبدَ سعادةً. وإن لم يعطِ ذلك، فليس بقرب عند القوم؛ وإن كان قربا من وجه آخر، لا من حيث ما وقع عليه الاصطلاح[1].

أخبر رسول الله ﷺ عن ربّه، في هذا الباب، أنّ الله يقول: «ما تقرّب المتقرّبون بأحبّ إليّ من أداء ما افترضتُه عليهم، ولا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت له سمعا وبصرا ويدا ومؤيّدا». وقال -سبحانه- في الخبر الصحيح: «مَن تقرّب إليّ شبرا تقرّبت إليه ذراعا، ومن تقرّب إليّ ذراعا تقرّبت منه باعا، ومن أتاني يسعى أتيته هرولة». وقال -تعالى-: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[2] وقال في حقّ الميّت: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾[3] فمعناه عندنا: لا تميّزون، يقول: تبصرون، ولكن لا تعرفون ما تبصِرون؛ فكأنّكم لا تبصِرون.

اعلم أنّ القُرب من الله على ثلاثة أنحاء: قربٌ بالنظر في معرفة الله جهد الاستطاعة، أصاب في ذلك أو أخطأ، بعد بذل الوُسع في الاجتهاد في ذلك. فقد يعتقد المجتهِد فيما ليس ببرهان، أنّه برهان؛ فيجازيه اللهُ مجازاةَ أصحاب البراهين الصحيحة. وقد نبّه -سبحانه- على ما يُفهم منه ما ذكرناه، وهو قوله: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾[4] وقد روى بعض العلماء أنّ الاجتهاد يسوغ في الفروع والأصول، «فإن أخطأ فله أجر، وإن[5] أصاب فله

---
١ ص ١٢٧ب
٢ [البقرة : ١٨٦]
٣ [الواقعة : ٨٥]
٤ [المؤمنون : ١١٧]
٥ ص ١٢٨

أجران».

والنوع الآخر قربٌ بالعلم. والنوع الثالث قربٌ بالعمل، وينقسم على قسمين: قربٌ بأداء الواجبات، وقربٌ بالمندوبات في عمل الظاهر والباطن.

فأمّا قربُ العِلم فأعلاه توحيدُ الله في ألوهته؛ فإنّه لا إله إلّا هو. فإن كان عن شهود، لا عن نظر وفكر، فهو مِن أُولي العلم الذين ذكرهم الله في قوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾[1]، لأنّ الشهادة إن لم تكن عن شهود، وإلّا فلا. فإنّ الشهود لا يدخله الرَّيب ولا الشكوك. وإن وحّده بالدليل الذي أعطاه النظر، فما هو من هذه الطائفة المذكورة. فإنّه ما من صاحب فكر، وإن أنتج له علما، إلّا وقد يخطر له دَخَلٌ في دليله، وشبهةٌ في برهانه؛ يؤدّيه ذلك إلى التحيّر والنظر في رَدِّ تلك الشبهة. فلذلك لا يقوى صاحبُ النظر، في علم ما يعطيه النظر، قوّةَ صاحبِ الشهود. وهذا الصنف (صاحب النظر) إذا قضى الله عليه بدخول النار، لأسباب أوجبتْ له ذلك، فهو الذي يخرجه الحقُّ من النار بعد شفاعة الشافعين.

وأمّا قُرب العمل، فهو[2] عمل ظاهر وهو ما يتعلّق بالجوارح؛ وعمل[3] باطن وهو ما يتعلّق بالنفس. فأعمُّ الأعمال الباطنة الإيمان بالله، وما جاء من عنده؛ لقول الرسول لا للعلم بذلك. وعمل الإيمان يعمّ جميع الأفعال والتروك[4]. فما من مؤمن يرتكب معصية ظاهرة أو باطنة، إلّا وله فيها قُربةٌ إلى الله، من حيث إيمانه بها أنّها معصية. فلا يخلص أبدا لمؤمن عملٌ سيّئ دون أن يخالطه عملٌ صالح. وقوله -تعالى- فيمن هذه صفته: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾[5] وما ذكر لهم توبة؛ فما تاب هنا في هذه الآية عليهم ليتوبوا، وإنما هو رجوع بالعفو والتجاوز. و"عسى" من الله، واجبة عند جميع العلماء. فالشرط المصحِّح لقبول جميع الفرائض (هو) فرض الإيمان.

١ [آل عمران : ١٨]
٢ ق: "فهم" وعدلت في الهامش بقلم آخر
٣ ق: "علم ظاهر.. وعلم" وصححت الأولى مباشرة إلى: "عمل" وكتب فوق الثانية بقلم آخر: "وعمل" مع حرف خ. وفي الهامش: "علم" مع حرف خ
٤ ص ١٢٨ب
٥ [التوبة : ١٠٢]

ثمّ يتقرّب العبد بأداء الفرائض. فمن حصل له هنا ثمرتُها، كان سمعا للحقّ وبصرا؛ فيريد الحقّ بإرادته، على غير علم منه، أنّ مرادَه مرادٌ لله وقوعه. فإن علِم فليس هو صاحب هذا المقام. هذا ميزان أداء الفرائض، وهو أحبّ ما يتقرّب به إلى الله.

وأمّا قُرب النوافل: فإنّه أيضا يحبّه الله، ومحبّةُ الله أعطته أن يكون الحقُّ سمعَه وبصرَه، هذا ميزانُها في قرب النوافل.

ولَمّا كانت المحبّة لها مراتب متميّزة في الحِبّ؛ قيل محبّ وأحبّ، وقد وصف الله نفسه بأحبّ في قوله: «بأحبّ إليّ من أداء ما افترضته عليه» وفي النوافل قال: «أحببته» من غير مفاضلة. وافترض عليه الإيمان به، وبما جاء من عنده. فالمؤمن له مرتبة الحبّ والأحبّ.

وأمّا عمل الجوارح، فإنّه[1] قربٌ أيضا، ولا بدّ أن تجني الجارحة ثمرتها، أي ثمرة عملها في حقّ كلّ إنسان من غير تقييد، ولكن هم في ذلك على طبقات مختلفة، في أيّ دار كانوا، ومن أيّ صنف كانوا. وسواء قصد القرب بذلك العمل أو لم يقصد؛ فإنّ العمل يطلب ميزانه، وقد وقع من الجارحة؛ فهو حقّ لها، والنيّة حقّ للنفس، حتى أنّه لو ذكر الله بيمين فاجِرَةٍ يقتطع بها حقّ امرئ؛ لكان للجارحة أجر ذكرِ الله لما جرى على اللسان، وعلى النفس وِزر ما نَوَتْهُ من ذلك.

والتنبيه على ما ذكرناه كون حُكْمِ ظاهر الشرع أسقط عنه بيمينه حقَّ الطالب، فإذا كان أثرها في الظاهر بهذه القوّة في الدنيا، فما ظنّك بما تجنيه تلك الجارحة الذاكرة ربّها في الأخرى؟ فإنّ الجارحةَ لا خبر لها بما نَوَتْهُ النفسُ من ذلك. فحظُّها النطق بذِكْر الله، لا تدري أنّ ذلك الذِّكر يعود منه وبالٌ على النفس أم لا؟ ولا تدري هل هو مشروع أم غير مشروع؟ ولذلك إذا شهِدت الجوارح والجلود بما وقع منها من الأعمال على النفس المدبِّرة لها، ما تشهد بوقوع معصية ولا طاعة، وإنما شهادتها بما عملته، والله يعلم حكمه في ذلك العمل. ولهذا إذا كان يوم القيامة ﴿تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا[2] يَعْمَلُونَ﴾[1]، ولم يشهدوا بكون ذلك

١ ص ١٢٩
٢ ص ١٢٩ب

العمل طاعة ولا معصية، فإنّ مرتبتهم لا تقتضي ذلك. فالإنسان من حيث هيكله سعيدٌ كلّه، ومن حيث نفسه إن كان مؤمنا فهو صاحب تخليط.

وأمّا قُرب الله منه فعلى نوعين: النوع الواحد قرب رحمة، وعطف، وتجاوز، ومغفرة، وإحسان. والنوع الآخر قربٌ لا يمكن كشفُه لكن نومئ إليه، فنقول:

لا يخلو الحقّ، مع كلّ عبد، عندما يتجلّى له، أن يظهر له في مادة أو في غير مادة. فإن تجلّى له في مادة، وهي الصورة، تَبِع القرب تلك المادة في مجلس الشهود وحضرة الرؤية. وإن تجلّى له في غير مادة؛ كان قرب المنزلة والمرتبة. كقرب الوزير والقاضي، والوالي، وصاحب الحِسبة من المَلِك؛ فإنّه قرب متفاضل. وقد يدني (المَلِك) مجلس الأَدْوَن ليساره بأمر ينفّذه في مرتبته، ويكون الأعلى أبعد منه مجلسا في ذلك المجلس. ولا يقتضي قربه في ذلك المجلس، بأنّه أعلى رتبة من الأعلى منه؛ فإنّ حكم المواد يخالف حكم النفوس في الصورة. وإذا علمتَ هذا، فقد قربت من العلم بقرب الحقّ. والقُرب بين الاثنين (طرفي القرب) على حدٍّ واحد. فَمن قرب منك، فقد اتّصفت بأنّك منه قريب.

وفي نفس الأمر ليس للبُعد من الله سبيل، وإنما البُعد أمرٌ إضافيٌّ يظهر في أحكام الأسماء[2] الإلهيّة. فزمان حكم الاسم الإلهيّ في الشخص هو زمان اتّصافه بالقرب من العبد، وقرب العبد منه. والاسم الإلهيّ الذي ما له حكم الوقت في الشخص، هو منه بعيد. (إذ) كيف يتّصف بالبُعد عنك، أو تتّصف بالبُعد منه، مَن أنت في قبضته؟ ألم يفتح لآدم يدَه اليمنى -تعالى-: «وكلتا يديه يمين مباركة، فبسطها فإذا فيها آدم وذريّته»، وهل يؤبّد شقاء من هو في يمين الحقّ؟ لا والله؛ وكانت القبضة الأخرى جميع العالم. فانظر في اختيار[3] آدم يمين الحقّ للتميز، مع كونه يعرف أنّ كلتا يدي ربّه يمين مباركة، وليس إلّا ما ذكرناه. ولولا ما كان التجلّي لآدم في صورة مادّيّة، ما اتّصفت اليدان بالقبض والبسط. وقد نبّهتك على معرفة القرب حتى تشهده

١ [النور : ٢٤]
٢ ص ١٣٠
٣ رسمها في ق: اختار

من نفسك مع الله، إن كنت من أهل التجلّي في هذه الدار. وإذا وقع التجلّي في المواد؛ جاءت الحدود بغير شكّ: فجاء الشِّبر، والذراع، والباع، والسعي، والهرولة، بحسب ما يقتضيه الحال؛ فإنّ قُرب المواد تابع للأحوال. فعلى قدر الحال يكون القرب في المادة بين القريبين. ليعلم، بذلك القرب، أنّ حاله أعطى ذلك؛ فهو ترجمان عن الأحوال.

وأمّا القرب من الله بجياز الصورة، فليس ذلك إلّا للخلفاء خاصّة، سواء كانوا رسلا أو لم يكونوا. فإنّ الرسالة ليست بنعتٍ إلهيّ، وإنما هي نِسبة بين[1] مرسِل ومرسَل إليه، لينوب عنه فيما يريد أن يبلّغه إلى هذا الشخص المرسَل إليه. فالرسول خليفة، ونائب في التبليغ خاصة.

وتتمّة الخلافة والنيابة إنما هي في الحكم لما تقتضيه حقائق الأسماء الإلهيّة من القهر، والإرعاد، والإبراق، والأخذ، والرحمة، والعفو، والتجاوز، والانتقام، والحساب، والمصادرة. وما ثَمّ أصعب في الإلهيّات من المصادرة، إذا لم تقع عن حساب، أو تجاوز في الأخذ حدّ الاستحقاق، وذلك في قوله: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾. والأخذ والتجاوز بعد التقرير والحساب والسؤال في قوله: ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[2]، وقوله: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[3]. فقُرب بالصورة على نوعين في الخلافة: النوع الواحد خلافة عن تعريف إلهيّ بمنشور. وخلافة لا عن تعريف إلهيّ، مع نفوذ الأحكام منه. ولا يسمّى مثل هذا القرب، على طريق الأدب بلسان الأدباء: خلافة، ولا هو خليفة. وبالحقيقة هو خليفة، وتلك خلافة؛ فالخلفاء متفاضلون أيضا فيها.

والخلافة بغير التعريف أتمّ في القرب المعنويّ. فإنّ الخليفة بالتعريف والأمر الظاهر يَبْعُدُ مِن المستخلَف في الصورة؛ فإنّ حكمه في العالَم لم يكن عن أمر مِن غيره، بل هو حاكم لنفسه. فَمَن حكم في العالَم بنفسه، ونَفَذَ[4] حكمه فيه من غير أمر إلهيّ، ولا استخلاف بتعريف ولا منشور، فهو أقرب من الصورة الإلهيّة ممن عُقِدَتْ له الخِلافة عن أمر إلهيّ بتعريف ومنشور. لكنّه (أي

١ ص ١٣٠ب
٢ [الأنبياء : ٢٣]
٣ [الأنعام : ١٤٩]
٤ ص ١٣١

الخليفة بالتعريف) أقرب إلى السعادة المطلوبة له، من ذلك الذي لم يقترن بخلافته أمرٌ إلهيّ. والقرب إلى السعادة هو المطلوب عند العلماء بالله. وهذا القدر كافٍ في معرفة القرب ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

١ [الأحزاب : ٤]

الباب الأحد والستون ومائتان
في معرفة البُعْدِ

اعلم أنّ البعد هو الإقامة على المخالفة. ويُطلق، أيضا، على البُعد منك.

البُعْـدُ مِنْـكَ دُنُـوٌّ … تَـوٌّ وشَـفْعٌ وتَـوُّ[1]
لَمّـا رأَيْـتُ إِمَامًـا … يَقُولُ لِلْقَوْمِ: سَوُّوا
صُـفُوفَكُمْ فِي صَـلاةٍ … لَهَـا العُـلَا والدُّنُـوُّ
عَلِمْتُ أَنَّ وُجُودِي … لَهُ البَقَـا والسُّـمُوُّ

واعلم أنّ البُعد يختلف باختلاف الأحوال؛ فيدلّ على ما[2] يُراد به. وأنّ الأحوال، جميع ما ذكرناه فيما يكون قربا، إذا لم تكن صفة للعبد، فعدمه عين البُعد. هذا هو الجامع لهذا الباب الذي أشار إليه القوم. وأمّا حكم البُعد، عندنا، فقد يكون على خلاف ما قرّروه بُعْدًا، مع تقريرنا ما قرّروه بُعْدًا، أنّه بُعْدٌ بلا شكّ. إلّا أنّا زدنا فيه أمورا أغفلتها الجماعة، لا أنّهم جهلوا ما نذكره، إلّا أنّهم ما ذكروه في معرفة البُعد، وأدخلوه في باب القُرب. وذلك أنّ القُرب اجتماع، والبُعد افتراق. وما يقع به الاجتماع، غير ما يقع به الافتراق؛ فالبُعد غير القُرب. فإذا اجتمع أمران في شيء مّا، فذاك غاية القُرب؛ لأنّ عين كلّ واحد منهما، عينُ الآخر فيما وقع فيه الاجتماع.

فإذا تميّز كلّ واحد من العينين عن صاحبه، بنعتٍ لا يكون الآخر عليه، فقد تميّز عنه. وإذا تميّز عنه، فذلك البُعد؛ لأنّه ليس عينه، من حيث ما هو عليه، مما وقع له به الافتراق؛ ويظهر ذلك في حدود الأشياء. وإذا وقع البُعد اختلف الحكم. وقد يكون البُعد بنعت عرَضيّ كالمكان، والزمان، والحدّ، والمقدار، والأكوان، والألوان، في حقّ مَن تطلب ذاتُه هذه النعوت. فإذا عُقِل

١ التوّ: الفرد، والتَّوّ: الحبل يُفتل طاقا واحدا لا يُجعل له قوى مُبْرَمة، جاء الرجل توّا: إذا جاء وحده.
٢ ص ١٣١ب

أمران، لا اجتماع بين واحد منهما مع الآخر، وافترقا من جميع الوجوه كلّها[1]؛ فذلك غاية البُعد. فلا أبعد من العالَم من الله؛ لأنّه ما ثَمّ من حيث ذاته شيء يجمع بينهما. وهذا موجود في قوله - تعالى-: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[2] و«كان الله ولا شيء معه».

ثمّ ننزل في درجة البُعد دون هذا، فنقول: العبد لا يكون سيّدا لمن هو عبد له. فلا شيء أبعد من العبد من سيّده. فالعبوديّة ليست بحال قربة. وإنما يقرب العبد من سيّده بعلمِه أنّه عبد له، وعِلمُه بأنّه عبد له ما هو عين عبوديّته. فعبوديّته تقتضي البُعد عن السيّد، وعِلمه بها يقضي بالقرب من السيّد. قال الله لأبي يزيد البسطامي، لمّا حار في القُرب، وما عرف بماذا يتقرّب إليه، فقال له الحقّ في سِرِّه: "يا أبا يزيد؛ تقرّب إليَّ بما ليس لي: الذلّة والافتقار". فنفى -سبحانه- عن نفسه هاتين الصفتين: الذلّة والافتقار. وما نفاه عنه؛ فإنّه صفة بُعدٍ منه. فمن قامت به تلك الصفة التي تقتضي البُعد، فهو بحيث هي، وهي تقتضي البُعد. وقال أبو يزيد لربّه، في وقت آخر: "بِمَ أتقرّب إليك؟ فقال له الحقّ: أترك نفسك وتعال" وإذا ترك نفسه؛ فقد ترك حكم عبوديّته، لمّا كانت العبوديّة عينَ البُعد من السيادة.

فالعبد بعيد من السيّد، فطلب منه في الذلّة والافتقار القرب بالعبوديّة. وطلب منه في ترك النفس، القرب بالتخلّق بأخلاق الله؛ وهو[3] ما يكون به الاجتماع. فالتجلّي في غير مادة تجلّي البُعد، وفي المواد تجلّي القُرب. وأمّا البُعد من الأسماء الإلهيّة، فكلّ اسم لا يكون العبد تحت حكمه في الوقت.

واعلم أنّ الأسماء الإلهيّة، إذا ظهر بها العبد عن الأمر الإلهيّ، فهو في قرب النيابة عن الله، لا في قرب الحقيقة. وإذا ظهر ببعضها، عن غير أمر إلهيّ، فهو في عين البُعد المستعاذ منه، في قوله ﷺ: «وأعوذ بك منك» لأنّ حقيقة المخلوق لا تتمكن في حال شهوده لمخلوقيّته، أن يكون خالقا. والكبرياء والجبروت صفة للحقّ، فإذا قامت بالعبد، فقد قام به الحقّ، فاستعاذ منه. وما

١ ص ١٣٢
٢ [آل عمران : ٩٧]
٣ ص ١٣٢ب

ثمّ أعظم منه يستعاذ به؛ فاستعاذ به. فأين كبرياء الحقّ وجبروته من صفته بأنّه يفرح بتوبة عبده، ويصِف نفسَه بجوع عبده وعطشه ومرضه؟! فبمثل هذا استعاذ، ومِن مثل ذلك الآخر استعاذ؛ والمنعوت بهما واحد العين، وهو الله. فاستعاذ به منه، فقال: «وأعوذ بك منك» وهذا غاية ما يصل إليه تعظيم المحدَث، إذا عظَّم جنابَ الله.

وأمّا بُعد المخالفة فهو بُعد العبد عن سعادته، وعن الأسماء الإلهيّة التي تقتضي الموافقة في القرب بالطاعات. وإن كان في المخالفة قريبا من[1] الأسماء الإلهيّة التي تطلب الأكوان من حيث التكليف، فإنّها محصورة في عفو ومؤاخذة؛ فهو قريب بالمؤاخذة منها. فالمخالفة تطلب الرحمة وتتعرّض للعقوبة، وهو -سبحانه- على مشيئته في ذلك. فلم يبق في بُعدِ المخالفة إلّا البُعد عن سعادته: إمّا بنقصان حظٍّ عن غيره، أو مؤاخذة بالجريمة.

وأمّا البعد منك الذي ذكرته الطائفة فهو قوله لأبي يزيد: "اترك نفسك وتعال" ومن ترك نفسه بَعُد عنها. وقد بيّنّا لك في هذا الباب معنى هذا القول ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[2].

١ ص ١٣٣
٢ [الأحزاب : ٤]

الباب الثاني والستّون ومائتان
في معرفة الشريعة

الشريعة: التزامُ العبوديّة بنسبة الفعل إليك.

إنّ الشَّرِيْعَـةَ نَجْـدٌ مـا لَهُ عِـوَجٌ ... عَلَيْهِ أَهْلُ مَقَاماتِ العُلَى دَرَجُوا
عَلَوْا مَعارِجَ مِنْ عَقْلٍ ومِنْ هِمَمٍ ... لِحَضْرَةٍ دَخَلُوا فِيْها وَما خَرَجُوا
جاءُوا بِأَمْرٍ عَظِيْمِ القَدْرِ مِنْهُ وَمَا ... عَلَيْهِمْ فِي الذِي جاءُوا بِهِ حَرَجُ

الشريعة[1] (هي) السنّةُ الظاهرة التي جاءت بها الرسل عن أمر الله، والسنن التي ابتدعت على طريق القربة إلى الله كقوله -تعالى-: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾[2]، وقول الرسول ﷺ: «مَن سنّ سنّة حسنة». فأجاز لنا ابتداع ما هو حَسَن، وجعل فيه الأجرَ لمن ابتدعه، ولمن عمل به. وأخبر أنّ العابدَ لله بما يعطيه نظرُه، إذا لم يكن على شرع من الله معيّن، أنّه يحشر أمّةً وحده، بغير إمام يتبعه. فجعله خيرا وألحقه بالأخيار، كما قال في إبراهيم: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾[3] وذلك قبل أن يوحَى إليه. وقال ﷺ: «بُعثت لأُتمّم مكارم الأخلاق». فمن كان على مكارم الأخلاق، فهو على شرع من ربّه، وإن لم يعلم ذلك. وسمّاه النبيّ ﷺ: «خيرا» في حديث حكيم بن حزام، وأنّه كان يتبرر في الجاهليّة بأمورٍ مِن عِتْقٍ، وصدقة، وصِلة رحِم، وكرم، وأمثال ذلك. فقال له رسول الله ﷺ لمّا سأله عن ذلك: «أسلمتَ على ما أسلفتَ من خير» فسمّاه: «خيرا» وجازاه الله به. فالشريعة إن لم تُفهم هكذا، وإلّا فما فُهمت الشريعة.

وأمّا تتمّة مكارم الأخلاق، فهي تعريتها مما نُسب إليها من السفسفة. فإنّ سفسـاف الأخلاق

١ ص ١٣٣ب
٢ [الحديد : ٢٧]
٣ [النحل : ١٢٠]

أمرٌ عَرَضِيٌّ، ومكارم الأخلاق أمرٌ ذاتيٌّ: لأنّ السفسـاف ليس له مُسْتَنَدٌ[1] إلهـيّ، فهو نِسبة عرَضيّة، مبْناها الأغراض النفسيّة. ومكارم الأخلاق لها مستَندٌ إلهيّ، وهـو[2] الأخلاق الإلهيّة. فتتمّة النبيّ ﷺ مكارمَ الأخلاق، ظهر في تبيينه مصارفَها. فعيَّن لها مصارف تكون بها مكارمَ أخلاق، وتُعرّى بذلك عن ملابس سفساف الأخلاق. فما في الكون إلّا شريعة.

ثمّ اعلم أنّ الشريعة أتت بلسان ما تواطأتْ عليه الأمّة، التي شرع اللهُ لها ما شرع. فمنه ما كان عن طلبٍ من الأمّة، ومنه ما شرعه ابتداء من الأحكام. ولهذا كان يقول ﷺ: «أتركوني ما تركتكم» فإنّ كثيرا من الشريعة نزل بسؤال من الأمّة، لو لم يسألوه ما نزل. وأسبابُ الأحكام دنيا وآخرة معلومةٌ عند العلماء بأسباب النزول والحكم. يقال: شرعت الرمح قِبَلَهُ، أي قصدته به مستقبِلا. والشريعة من جملة الحقائق؛ فهي حقيقة لكن تُسمّى شريعة، وهي حقّ كلّها. والحاكم بها حاكمٌ بحقٍّ، مثاب عند الله، لأنّه حكم بما كلِّف أن يحكم به. وإن كان المحكوم له على باطل، والمحكوم عليه على حقّ، فهل هو عند الله كما هو في الحكم؟ أو كما هو في نفس الأمر؟.

فمنّا من يرى أنّه عند الله كما هو في الحكم. ومنّا مَن يرى أنّه عند الله كما هو في نفس الأمر. وفي هذه المسألة نظرٌ يحتاج إلى سَبْر أدلّةٍ. فإنّ[3] العقوبةَ قد أوقعها الله في رمي المحصنات وإن صدقوا، إذا لم يأتوا بأربعة شهداء. وقال في قضيّة خاصّة في ذلك، كان الرامي كاذبا فيها، فقال: ﴿لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ كما قرّر في الحكم، ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾[4] فقوله: ﴿أُولَئِكَ﴾ هل يريد بهذه الإشارة، هذه القضيّة الخاصة؟ أو يريد عموم الحكم في ذلك؟ فجلد الرامي إنما كان لرميه، ولكونه ما جاء بأربعة شهداء. وقد يكون الشهداء شهداء زور في نفس الأمر، وتحصل العقوبة بشهادتهم في المرْمِيّ فيُقتل، وله الأجر التامّ في الأخرى مع ثبوت الحكم عليه في الدنيا، وعلى شهود الزور والمفتري العقوبة في الأخرى، وإن حكم الحقُّ في الدنيا بقوله وشهادة شهود الزور فيه.

١ ص ١٣٤
٢ ق: "وهي" وفوقها مباشرة بقلم الأصل "وهو"
٣ ص ١٣٤ب
٤ [النور : ١٣]

ولهذا قال رسول الله ﷺ: «إنما أنا بشر، وإنّكم لتختصمون إليّ، ولعلّ أحدَكم يكون ألحَنَ بحجّته من الآخر. فمن قضيت له بحقّ أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار» فقد قضى له بما هو حقّ لأخيه، وجعله له حقّا، مع كونه معاقَبا عليه في الآخرة. كما يعاقب على الغيبة والنميمة، مع كونهما حقّا. فما كلُّ[1] حقٍّ في الشرع تقترن به السعادة. ولمّا كانت[2] الشريعة عبارة عن الحكم في المشروع له، والتحكّم فيه بها، كان المشروع له عبدا[3]، فالتزم عبوديّته لكون الحكم لا يتركه يرفع رأسه بنفسه. فما له من حركة ولا سكون، إلّا وللشرع في ذلك حكم عليه بما يراه. فلذلك جعلت الطائفة الشريعة التزام العبوديّة، فإنّ العبد محكوم عليه أبدا.

وأمّا قولهم: "بنسبة الفعل إليك" فإنّك إن لم تفعل ما يريده السيّد منك وإلّا فما وجب عليك الأخذ به، ولذلك رُفع القلم عمّن لا عقل له. ويكفي هذا القدر في علم الشريعة ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

١ ق: "كان" والترجيح من س
٢ ق، ه: كان
٣ ص ١٣٥.
٤ [الأحزاب : ٤]

الباب الثالث والستّون ومائتان
في معرفة الحقيقة، وهي سَلْبُ آثار أوصافك عنك
بأوصافه بأنّه الفاعل بك، فيك، منك، لا أنت ﴿مَا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾[1]

إنَّ الحَقِيقَـةَ تُعْطِـي واحِـدًا أَبَـدًا ... والعَقْلُ بِالفِكْرِ[2] يَنْفِي الواحِدَ الأَحَدَا

فـالذَّاتُ لَـيْسَ لَهَـا ثَانٍ فَيَشْـفَعُهَا ... والكَـوْنُ يَطْلُـبُ مِـنْ آثارِهِ العَـدَدَا

والكُلُّ[3] لَيْسَ سِوَى عَيْنٍ مُحَقَّقَةٍ ... لا أَهْـــلَ فِيهـــا ولا أَبًا[4] ولا وَلَدَا

اعلم -أيّدنا الله وإيّاك بروح منه- أنّ الحقيقة هي: "ما هو عليه الوجود، بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل" إن لم تُعرف الحقيقة هكذا، وإلّا فما عُرفت. فعينُ الشريعة عينُ الحقيقة. والشريعةُ حقٌّ، ولكلّ حقّ حقيقة. فحقّ الشريعة (هو) وجودُ عينها، وحقيقتها (هي) ما تنزلُ في الشهود منزلةَ شهودِ عينها في باطن الأمر؛ فتكون في الباطن كما هي في الظاهر من غير مزيد، حتى إذا كُشف الغطاء لم يختلّ الأمر على الناظر. قال بعض الصحابة[5] لرسول الله ﷺ: «أنا مؤمن حقّا» فادّعى حقّ الإيمان، وهو من نعوت الباطن. فإنّه تصديق، والتصديقُ محلُّه القلب. فآثاره في الجوارح، إذا كان تصديقٌ له أثر. فإن كان تصديق ما له أثر، فلا يلزم ظهوره على الجوارح كما قال: «والفرْج يصدق ذلك أو يكذبه» فنسب الصدق إلى الفرْج، وهو عضو ظاهر. فقال له رسول الله ﷺ : «فما حقيقة إيمانك؟» فقال: «كأنّي أنظر إلى عرش ربّي بارزا»، وقد كان صدّق رسولَ الله ﷺ في قوله: "إنّ عرش ربّه يبرز يوم القيامة" فجعله هذا السامعُ مشهودَ الوقوع في خياله، فقال: «كأنّي أنظر إليه» أي هو عندي بمنزلة[6] مَن أشاهده ببصري.

١ [هود : ٥٦]
٢ ق: "بالعقل" وفوقها بقلم الأصل أيضا "بالفكر"
٣ ص ١٣٥ب
٤ ق، س: أبٌ
٥ الصحابي هو الحارث بن مالك
٦ ص ١٣٦

فلمّا أنزله منزلة الشهود البصريّ والوجود الحسّيّ، عرفنا أنّ الحقيقة تطلب الحقّ، لا تخالفه؛ فما ثَمّ حقيقة تخالف شريعة، لأنّ الشريعةَ من جملة الحقائق، والحقائقُ أمثالٌ وأشباه. فالشرع ينفي ويثبت فيقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفى وأثبت معًا، كما يقول: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1] وهذا هو قول الحقيقة بعينه؛ فالشريعةُ هي الحقيقةُ.

فالحقيقة، وإن أعطت أحديّة الألوهة، فإنّها أعطت النِّسب فيها؛ فما أثبتتْ إلّا أحديّة الكثرة النِّسَبيّة، لا أحديّة الواحد. فإنّ أحديّة الواحد ظاهرة بنفسِها، وأحديّة الكثرة عزيزة المنال لا يدركها كلُّ ذي نظر؛ فالحقيقة التي هي أحديّة الكثرة لا يعثر عليها كلُّ أحد. ولمّا رأوا أنّهم عاملون بالشريعة خصوصا وعموما، ورأوا أنّ الحقيقة لا يعلمها إلّا الخصوص، فرّقوا بين الشريعة والحقيقة؛ فجعلوا الشريعة لما ظهر من أحكام الحقيقة، وجعلوا الحقيقة لما بطن من أحكامها لَمّا كان الشارع، الذي هو الحقّ، قد تسمّى بالظاهر والباطن، وهذان الاسمان له حقيقة.

فالحقيقةُ ظهور صفة حقٍّ، خلف حجاب صفة عبد، فإذا ارتفع حجاب الجهل عن عين البصيرة، رأى أنّ صفةَ العبد هي عينُ صفة الحقّ عندهم. وعندنا[2]: إنّ صفة العبد هي عين الحقّ، لا صفة الحقّ. فالظاهر خلقٌ، والباطن حقٌّ. والباطن يمشي بالظاهر؛ فإنّ الجوارح تابعة منقادة لما تريد بها النفس. والنفسُ باطنةُ العينِ ظاهرةُ الحكم، والجارحة ظاهرة الحكم لا باطن لها؛ لأنّه لا حكم لها. فينسبُ الاعوجاج والاستقامة للماشي، بالمُمْشَى به، لا إلى مَن مَشى به، والماشي بالخلق إنما هو الحقّ، وذكر أنّه ﴿عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[3].

فالاعوجاج قد يكون استقامة في الحقيقة، كاعوجاج القوس. فاستقامته التي أُريد لها (هي في) اعوجاجه. فما في العالَم إلّا مستقيم، لأنّ الآخذ بناصيته هو الماشي به، وهو ﴿عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.

١ [الشورى : ١١]
٢ ص ١٣٦ب
٣ [هود : ٥٦]

فكلُّ حركة وسكون في الوجود، فهي إلهيّة، لأنّها بيد حقّ، وصادرة عن حقّ موصوف بأنّه ﴿عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ بإخبار الصادق. فإنّ الرسل لا تقول على الله إلّا ما تعلمه منه، فهم أعلم الخلق بالله. وليس للكون معذرة أقوى من هذه؛ فمن رحمة الرسل بالخلق، تنبيهُ الخلق على مثل هذا. ولمّا حكاها الحقُّ عنه، يسمعنا مقالته، علِمنا أنّ ذلك من رحمته بنا، حيث عرَّفنا بمثل هذا. فكان تعريفه إيّانا بما قاله رسوله، بُشرى من الله لنا، من قوله: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي[1] الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ وكانت البشرى من كلمات الله، و﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾[2].

ومن باب الحقيقة كونه عينَ الوجود، وهو الموصوف بأنّ له صفات، من كون الموجودات ذات صفات. ثمّ أخبر أنّه من حيث عينه (هو) عينُ صفات العبد وأعضائه، فقال: «كنتُ سمعَه» فنسب السَّمع إلى عين الموجود السامع، وأضافه إليه. وما ثَمّ موجود إلّا هو، فهو السامع والسمع. وهكذا سائر القوى والإدراكات ليست إلّا عينه؛ فالحقيقة عين الشريعة، فافهم. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

١ ص ١٣٧
٢ [يونس : ٦٤]
٣ [الأحزاب : ٤]

الباب الرابع والستّون ومائتان
في معرفة الخواطر

الخواطر: ما يرد على القلب والضمير، من الخطاب، من غير إقامة، وهو من الواردات التي لا تعمّل لك فيها. فإذا أقامت فهي حديث نفس، ما هي خواطر.

إذا كانَ وارِدُنَا خــــاطِرًا ... يَمُـرُّ بِنَـا ثُمَّ لا يَرْجِـعُ
فَمَا فِي الوُجُودِ سِوَى خاطِرٍ ... وَمَا فِيهِ زَيْدٌ وَلا مَدْفَعُ
تَجَــدَّدَ[1] أَعيانُنَــا كُلَّمَــا ... تَجَدَّدَ أَعراضُنا فاسمَعُوا
فَمَـا ثَمَّ عَـيْنٌ سِـوَى واحِـدٍ ... وآخَـرُ فِي إِثْـرِهِ يَتْبَعُ

اعلم أنّ لله سفراءَ إلى قلب عبدِه، يسمّون: الخواطر. لا إقامة لهم في قلب العبد إلّا زمان مرورهم عليه، فيؤدّون ما أُرسلوا به إليه من غير إقامـة، لأنّ الله خلقهم على صورة رسـالةٍ ما أُرسلوا به. فكلّ خاطرٍ عينُه عينُ رسالتِه، فعندما يقع عليه عينُ القلب فَهِمَهُ: فإمّا يعمل بمقتضى ما أتاه به، أو لا يعمل. وجعل الله بينه وبين هذا القلب طُرقا خمسة عليها تمشي- هذه الخواطر إلى القلب، وهذه الطرق أحدثها الله لَمّا أحدث الشرائع؛ فلولا الشرائع ما أحدثها، وجعلها كالهالة للقمر محيطة به. سمّى الطريق الواحد: وجوبًا وفرضًا، وسمّى الثاني: ندبًا، والثالث: حظرًا، والرابع: كراهة، والخامس: إباحة.

وخلق المَلَك الموكل بالقلب يحفظه عن أمر الله بذلك، وعيّن له من الطرق طريق الوجوب والندب. وجعل في مقابلته شيطانا، أقعده إلى جانبه عن غير أمر الله المشروع حسدا منه، لمّا رأى من اعتناء الله بهذه النشأة الإنسانيّة دونه، وشفوفه عليه، وعَلِم ما يفضي إليه من السعادة

١ ص ١٣٧ب

إذا قام بحقّ ما شرع له مِن فعلٍ وتركٍ، وجعل[1] مثل ذلك على طريق الحظر والكراهة سواء. وجعل على طريق الإباحة شيطانا، لم يجعل هناك ملَكا في مقابلته. وجعل قوّة النفس كلّها وجبلّتها مستفرغة لذلك الطريق، وأمرها الله بحفظ ذاتها من ذلك الطريق من الشيطان. وجعل الله في هذه النفس الإنسانيّة صفة القبول؛ تقبل بها على كلٍّ من يقبل إليها.

وقبل إحداث الشرائع، من آدم إلى زماننا، إلى انقضاء الدنيا، لم يكن ثَمّ شيء مما ذكرناه: من ملَك حافظ، وشيطان منازع مناقض؛ بل كان الأمر كما يؤول إليه عند ارتفاع الشرائع من الله إلى عبده، ومن العبد إلى الله من غير تحجير، ولا حكم من هذه الأحكام، بل يتصرّف بحسب ما تعطيه إرادته ومشيئته.

ثمّ خلق الله لهذه النفس الإنسانيّة صفة المراقبة، لمن يَرِد من هذه الطرق عليها، وأوحى إليها إلهاما: أنّ بينه وبينها سفراءَ يأتون إليها مِن هذه الطرق، ولا إقامةَ لهم عندها. وقد أنشأنا ذواتَهم من صورة رسالتهم، حتى إذا رأيتَهم، علمتَ بالمشاهدة ما بعثهم الله به إليك. فتيقّظ ولا تغفل عنهم؛ فإنّهم يمرّون بساحتك ولا يثبتون. ويقول الحقّ: قلت لهؤلاء السفرة: إنّي أوجدتُ في هذا المرسَل إليه صفتين: صفة تُسمّى الغفلة، وصفة سمّيتها اليقظة والانتباه. فإن[2] وجدتموه متّصفا باليقظة فهو الغرض المقصود، وإن وجدتموه متّصفا بالغفلة فاقرعوا عليه بابه؛ فإنّه يتيقّظ. فإن لم يتيقّظ فإنّكم لا تفوتونه؛ فإنّي جعلت له بصرا حديدا يدرك به صورَتكم، فيعلم ما بعثتكم به. وإن لم يتيقّظ لِنَقْرِكم فاتركوه وتعالوا إلينا.

وقد ملّك الله هذا المَلَك الموكل بالحفظ، والقرين الملازم، والنفس، قوّة التصوّر والتشكّل لما يرون؛ فيشكّلون أمثاله حتى كأنّه هو، وليس هو. وجعل هذه الأمثال في المرتبة الثانية فصاعدا في المراتب، لا قدم لهم في المرتبة الأُولَى. فالمرتبة الأُولَى لها الصدق لا تخطئ؛ فلا تعمل النفس بمقتضى ذلك الخاطر الأوّل فتخطئ ولا تكذب، أبدا. وأمّا التي على صورة الخواطر الأُوَل فقد

١ ص ١٣٨
٢ ص ١٣٨ب

تصدق وتخطئ، بحسب قوّة التصوير وحفظ أجزاء الصورة. وكذلك النظرة الأُولَى، والحركة الأُولَى، والسماع الأوّل، وكلّ أوّل؛ فهو إلهيّ صادق. فإذا أخطأ فليس بأوّل، وإنما ذلك حكم الصورة التي وُجِدت في الرتبة الثانية. وأكثر مراقبة الأمور الأوّل لا يكون إلّا في أهل الزجر، وقد رأيناه منهم، وفي أهل الله خاصّة. فهو في أهل الله: رتبة عاصمة، وحافظة من الخطأ والكذب. وهو في الزاجر: قوّة مراقبة، وعلم، وشهود. واسم[1] هذا الخاطر الأوّل عندهم: الهاجس، ونقْر الخاطر، والسبب الأوّل.

فما يمرّ من هؤلاء السفرة، الكرام البررة، على هذه الطرق المعيّنة لهذا القلب؛ يلقى مَن هو عليه من ملَك وشيطان ونفس. فيأخذه مَن بادر إليه من هؤلاء بالتلقّي؛ فإن أخذه الملَك، وهو مما يقتضي وجود عمل سَعاديّ، أوحى إليه الملَك في سِرّه: اعمل كذا وكذا. فيقول له الشيطان: لا تعمله، وأخّره إلى وقت كذا، طمعا منه في أن لا يقع منه ما يؤدّي إلى سعادته؛ وهو ما يجده الإنسان من التردُّد في فعل الخير وتركه، وفي فعل الشرّ وتركه.

وكذلك إذا جاءه على طريق الإباحة؛ فذلك التردُّد في فعل المباح وتركه، إنما هو بين النفس والشيطان، لا بين الملَك والشيطان. فإنّ لَمّة الملَك ولَمّة الشيطان المقابلة إنما تكون في الأربعة الطرق من الأحكام. وأمّا في المباح فلمّة الشيطان خاصّة، وما له منازع إلّا النفس. وإنما كان للنفس المباحُ دون غيره، لأنّها جُبلت على جلب المنافع ودفع المضار.

والأمرُ أبدا يتقدّم النهيَ في لَمّة الملَك والشيطان. فصاحب الأمر في الشرّ هو الشيطان فله التقدّم، وصاحب الأمر في الخير إنما هو الملَك فله التقدّم. فلا يَرِد نهيٌ إلّا بعد أمر، ولا عكْسَ في مثل هذا[2] في هذه الحضرة. وأصله في الإنسان من آدم عليه السلام فإنّ الأمر تقدَّمه بِسُكنى الجنّة والأكل منها حيث شاء، ثم نهاه عن قرب شجرةٍ مشار إليها أن يقربها. فوقع التحجير والنهي في قوله: ﴿حَيْثُ شِئْتُمَا﴾[3] لا في الأكل. فما حجر عليه الأكل، وإنما حجر عليه

[1] ص ١٣٩
[2] ص ١٣٩ب
[3] [البقرة: ٣٥]

القُرب منها الذي كان قد أطلقه في ﴿حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ فما أكلا منها حتى قرُبا، فتناولا منها. فأُخِذا بالقُرب، لا بالأكل. وكان له، بعد المؤاخذة الإلهيّة، ما أعطته خاصّيّة تلك الشجرة، لمن أكل من ثمرها، من الخلد والمُلْك الذي لا يبْلَى. وكان ذريّته فيه لَمّا وقع منه ما وقع. ثمّ أُهبط للخلافة، وحوّاء للنسل لأنّها محلُّ التكوين.

فخرجت الذرّيّة بعد أن تاب الله عليه بكلّه، وذريّته فيه، وأسعد اللهُ الكلّ. فله النعيم في أيّ دار، كان منهم ما كان، بعد عقوبةٍ وآلامٍ تقوم بهم دنيا وآخرة. وأمّا الدنيا فالكلُّ لا بدّ من ألَمٍ، أدناه استهلالُ المولود حين ولادته صارخا، لما يجده عند المفارقة للرَّحِم وسخانته، فيضربه الهواء عند خروجه من الرحم، فيحسّ بالألم فيبكي؛ فإن مات فقد أخذ بحظّه من البلاء. ثمّ يعيش؛ فلا بدّ في الحياة الدنيا من الآلام، فإنّ الحيوان مجبول على ذلك.

فإذا نُقل إلى البرزخ، فلا بدّ من ألم السؤال. فإذا بعث، فلا بدّ له[1] من ألم الخوف[2] على نفسه أو على غيره. فإذا دخل الجنة ارتفع ذلك عنه، أعني حكم الآلام وصَحِبَهُ النعيم دائما. وإذا دخل النارَ صَحِبَهُ الألم ما شاء الله. فإذا نفذتْ مشيئتُه فيه، بما كان من الآلام، أعقبَه فيها نعيما؛ بالعناية التي أدركته وهو في صلب أبيه آدم لمّا تاب عليه، ليأخذ حظّه من الألم واللذّة، كما أخذ أبوه؛ فله نصيبٌ من توبة أبيه. وبقيتْ أسماءُ الانتقام في حقّ من شاء الله، من سِوَى هذا المسمّى إنسانا، تحكم بحسب حقائقها. فإنّ رحمتَه ما سبقتْ غضبَه إلّا في هذه النشأة الإنسانيّة، وأمّا ما عداها فمن كون رحمتِهِ وسِعَتْ كلّ شيء، لا من السبق. فللإنسان دون غيره الرحمة الواسعة والرحمة السابقة؛ فتطلبه الرحمة من وجهين. وليس لغير الإنسان هذا الحكم من الرحمة؛ فهي أشدُّ عناية بالإنسان منها بغيره.

ثمّ نرجع إلى ما كنّا بصدده من معرفة الخواطر. فنقول: بعد أن أعلمتك بحقائقها، فتختلف آثارها في النفس باختلاف مَن يتعرّض لها في طريقها. فإن لم يتعرّض لها أحد ممن ذكرنا، فذلك

[1] من س، ه فقط
[2] ص ١٤٠

خاطِر العِلم، لا يكون خاطِرَ عملٍ أَلْبَتَّةَ. و(خاطر العلم) هو الخاطر الربّانيّ، وخواطر الأعمال والتروك تكون ملَكيّة وشيطانيّة ونفسيّة لا غير ذلك، و﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[1] فأحرى قديما. ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا[2]﴾[3] عملا أو تركا لمجيئه على يد شيطان، ﴿وَتَقْوَاهَا﴾ عملا أو تركا لمجيئه على يد ملَك.

فمن راقب خواطره مِن طُرُقها فقد أفلح، فإنّه يعلم مَن يأخذها ومَن يتعرّض إليها من القاعدين لها كلّ مرصد. ومَن غفل عن طُرُقها، وما شعر بها حتى وجدها في المحلّ كما تجدها العامّة عمِل بمقتضاها، وهو عمل الجاهل بالشيء؛ فإن كان خيرا فبحكم المصادفة، وإن كان شرّا فكذلك. لأنّ الخاطر الأوّل الذي أتاه بالعلم بمن يأتي بعدَه من الخواطر، وعلى يد مَن يأتيه؛ لم يشعر به ولا علِمه ولا شاهده؛ ففاته حكمه. فلمّا فجِئَتْه هذه الخواطر العَمليّة على حين غفلة وعدم تيقُّظ ومراقبة لِطُرقها، عمِل بمقتضاها؛ فكان خيره وشرّه مصادفة.

ورأيت ابن الحجازيّ المحتسِب، بمدينة فاس، ولم يكن صاحبَ علم بالشريعة، يوفّقه الله لإصابة الحكم. وأعرف، من صلاحه، أنّه ما فاتته تكبيرة الإحرام خلف الإمام في الصلوات كلّها، بجامع القرويين، إلى أن مات. فكانت أحكامه في حِسبته تجري على السداد، إلهاما من الله. فكان يقول: إنّي لأعجب من أمري؛ ما اشتغلتُ بعلم أحكام الشريعة، وأوافق حكم الشرع في جميع أحكامي. ولم يقدر أحد من علماء الشريعة يأخذ عليه في حكمٍ لم يقل به مجتهدٌ. هذا وحده رأيته، من عامّة الناس، معتنًى[4] به، ولم يكن من أهل الطريق، بل كان حريصا على الدنيا، مكبّا عليها، كسائر عامّة الناس. لكن كان منوّر الباطن، ولا يشعر بذلك.

والخواطر، كلّها، خطاباتٌ إلهيّة ما هي تجلّيات. ولهذا ينشئها الله صورا تحدث في العماء الذي هو النفَس الإلهيّ. فمن شهِدها ولا يرزقه الله علما بما ذكرناه، يتخيّل أنّ الخواطر تجلٍّ

١ [النساء : ٧٨]
٢ ص ١٤٠ب
٣ [الشمس : ٨]
٤ ص ١٤١

إلهيّ، لما يرى من الصورة؛ وهذا هو السبب في تسميتها خواطر. وأنّها لا تثبت كما لا تثبت صورة الحرف في الوجود بعد نطق اللسان به، فما له سِوَى زمان النطق به، ثمّ ينعدم، ويبقى في فهم السامع مثالُ صورته. فيتخيّل أنّ الخاطر باق، كما تخيّل ذو النون في قوله (تعالى): ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1] فقال (ذو النون): كأنّه الآن في أذني. فما ذلك هو الكلام الذي سمع، وإنما ذلك الباقي مما أخذ الفهم من صورة الكلام؛ فثبت في النفس. والقليل من أهل الله مَن يُفرّق بين الصورتين.

ولمّا كانت الخواطر من الخطاب الإلهيّ، لذلك دعا مَن دعا من أهل الله، الخلق إلى الله على بصيرة. فإنّ الدعاء على بصيرة لا يكون إلّا بالتعريف الإلهيّ، والتعريف الإلهيّ لا يكون إلّا كلاما، لا غير ذلك، ليرتفع الإشكال. ولو كان التكوين عن غير كلمة ﴿كُنْ﴾ لم يكن له ذلك الإسراع في قوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ بفاء التعقيب، وهي جواب الأمر. لأنّ الذي يكون كان على بصيرة، لأنّه[2] خطاب، فلو كان غير خطاب؛ لم يكن له هذا الحكم. ولكن أين النفوس المراقِبة، العالمة المحِسّة، التي تعرف الأمر على ما هو عليه؟ وغاية الناظر في هذا الأمر؛ أن يجعل ما هو خطاب حقٍّ في النفس، أنّ ذلك المعبَّر عنه بالعلم الضروري، خلقه الله في محلّ هذا الشخص لا غير. وصاحب الكشف الصحيح يدري أنّ الله ما خلق له العلم الضروري بالأمر، إلّا بعد إسماعه إيّاه كلامَه؛ فيعلم عند ذلك ما أراد الحقّ بذلك الخطاب؛ فذلك العلم هو العلم الضروري، ولكن ما يشعر به إلّا أهل الشعور، من أصحاب الأسرار الإلهيّة من أهل الله. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[3].

١ [الأعراف : ١٧٢]
٢ ص ١٤١ب
٣ [الأحزاب : ٤]

الباب الخامس والستّون ومائتان
في معرفة الوارِد

تَعَشَّقْتُ بِالصَّادِرِ الوارِدِ تَعَشُّـقَ شَـفْعِيَ بِالواحِـدِ
وأَسْمَـاؤُهُ كُلُّهـا وُرَّدٌ سِرَاعًا لتَخْفَى عَلَى الرَّاصِدِ
وتُعْطِـي[1] بِآثَارِهـا هِمَّـةً إِلَى كُلِّ قَلْـبٍ لَهَا قاصِـدِ

الوارد عند القوم وعندنا: ما يَرِد على القلب من كلّ اسم إلهيّ. فالكلام عليه بما هو وارد لا بما ورد. فقد يَرِد بصحو وبسكر، وبقبض وببسط، وبهيبة وبأُنس، وبأمور لا تحصى.، وكلّها واردات. غير أنّ القوم اصطلحوا على أن يسمّوا الوارد ما ذكرناه من الخواطر المحمودة.

فاعلم -يا أخي- أنّ الوارد، بما هو وارد، لا يتقيّد بحدوث ولا قِدَم، فإنّ الله قد وصف نفسه مع قِدَمه بالإتيان، والورودُ إتيانٌ. والواردُ آتٍ، وقد تختلف أحواله في الإتيان، فقد يرد فجأة كالهجوم والبواده، وقد يرد غير فجأة عن شعور من الوارد عليه، بعلامات وقرائن أحوال، تدلّ على ورود أمر معيَّن، يطلبه استعداد المحلّ. وكلُّ وارد إلهيّ لا يأتي إلّا بفائدة، وما ثَمّ وارد إلّا إلهيّ، كونيًّا كان أو غير كونيٍّ. والفائدة التي تعمّ كلّ وارد (هي) ما يحصل عند الوارد عليه من العلم من ذلك الورود. ولا يشترط فيه ما يَسرُّه ولا ما يسوءه، فإنّ ذلك ما هو حكم الوارد، وإنما حكم الوارد[2] (هو) ما حصل من العلم. وما وراء ذلك، فمن حيث ما ورد به، لا من حيث نفسه.

فيأتي الله يوم القيامة للفصل والقضاء بين الناس. فمن الناس من يقضي له بما فيه سعادته، و(مِن الناس من) يقضي له بما فيه شقاوته، والإتيانُ واحد، والقضاء[3] واحد، والمقضيّ به

١ ص ١٤٢
٢ "وإنما حكم الوارد" ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٣ ص ١٤٢ب

مختلِف.

والوارد لا يخلو إمّا أن يكون متّصفا بالصدور في حال وروده، فيكون واردا من حيث مَن ورد عليه، صادرا مِن حيث مَن صدر عنه؛ فلا بدّ أن يكون هذا الوارد محدَثا من الله. وإن لم يتّصف بالصدور في حال وروده؛ فإنّه وارد قديم، والورود نِسبة تحدث له عند العبد الوارد عليه. فالواحدُ صادر وارد، والآخر وارد لا غير. وما ثَمّ قديم يَرِد غير الأسماء الإلهيّة، فإن وردت من حيث العين فلا تختلف في الورود، وإن وردت من حيث الحكم فتختلف باختلاف الأحكام؛ فإنّها مختلفة الحقائق، إلّا ما تكون عليه من دلالتها على العين فلا تختلف.

وسواء كان الوارد قديما أو محدَثا، فإنّ الذي ورد به لا بدّ أن يكون محدَثا، وهو الذي يبقى عند الوارد عليه. وينصرف الوارد، ولا بدّ من انصرافه. وسببُ ذلك بقاء الحرمة عليه؛ فإنّه لا بدّ من وارد آخر يَرِد عليه، فلا بدّ من القبول عليه من هذا الشخص، والإعراض عمّن يكون هناك؛ فيقع عدم وفاءٍ باحترام الوارد الأوّل؛ فلهذا يرحل بعد أداء ما ورد به. فإذا ورد الواردُ الثاني وجده مفرغا له، فاستقبله وما ثَمّ حاضر يجذبه عنه بتعلّقه به. فكلّ وارد يصدر عنه بحرمته وحشمته، فيثني عليه خيرا عند الله؛ فيكون ذلك الثناء سعادته.

والوارداتُ، على الحقيقة، إذا كانت محدَثة، فما هي سِوَى عين الأنفاس. والذي[1] تَرِد به من الأمور والأحكام هي التي تعرّفها، أهلُ الطريق، بالواردات. فإنّ الأنفاس هي الحاملة لصور هذه الواردات. فليست الواردات المحدَثة، فإنّها[2] بأنفسها، بل هي صوَر الأنفاس، فتختلف صورها باختلاف أحكام الأسماء الإلهيّة فيها. فالوارد لها كالتحيّز للعرَض، بحكم التبعيّة للجوهر فيه، فالجوهر هو المتحيّز لا العرَض. كذلك النفَس هو الوارد، لا الصورة. والفائدة في الصورة كالرسالة في الرسول. فوارِدٌ بعلم، ووارِدٌ بعمل، ووارِدٌ جامع لهما، ووارِدٌ بحال، ووارِدٌ بعلم وحال، وهو وارد جامع لهما، ووارد بعلم وعمل وحال؛ وذلك كوارد الصحو والسكر وأمثاله، وهو أقوى

١ ص ١٤٣
٢ كتب في الهامش بقلم آخر: "لعله: قائمة"، وهي كذلك في س

الواردات.

وإذا كان الوارد غير محدَث، فهو المعبَّر عنه بارتفاع الوسائط بين الله وبين عبده. فهو تجلٍّ من الوجه الخاص الذي لكلّ مخلوق. فما ينقال ما يعطيه، ولا ما يحصل له فيه. وقليل من أهل الله من يكون له ذلك، وليس في الواردات مثله ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

١ [الأحزاب : ٤]

الباب السادس والستّون ومائتان
في معرفة الشاهد؛ وهو بقاء صورة المشاهَد في نفس المشاهِد -اسم فاعل- فصورة[1] المشهود في القلب هي عين الشاهد، وبه يقع النعيم للمشاهِد

مُشاهَدَةُ الحَقِّ مِنْ عِلْمِنا ... تَحَصَّلُ شَاهِدَها فِي القُلُوبْ
فَيُـدْرِكُهَا بِعُيُـونِ الحِجَـا ... مُوَقَّتَةً[2] خَلْفَ سِتْرِ الغُيُوبْ
ويُطْلِعُــهُ بَــدْرُ تَمٍّ عَـلَا ... عَلَى شَمْسِهِ فِي مَهَبِّ الجَنُوبْ

لَمّا كان الشاهد (هو) حصولُ صورة المشهود في النفس عند الشهود، فـ(لذلك هو) يعطي خلاف ما تعطيه الرؤية. فإنّ الرؤية لا يتقدّمها علم بالمرئي، والشهود يتقدّمه علم بالمشهود؛ وهو المسمّى بالعقائد. ولهذا يقع الإقرار والإنكار في الشهود، ولا يكون في الرؤية إلّا الإقرار، ليس فيها إنكار. وإنما سمّي شاهدا لأنّه يشهد له ما رآه بصحّة ما اعتقده. فكلّ مشاهدةٍ رؤية، وما كلّ رؤيةٍ مشاهدَة، ولكن لا يعلمون. فما يرى الحقّ إلّا الكمّل من الرجال، ويشهده كلُّ أحدٍ. ولا يكون عن الرؤية شاهد. وقال الله -تعالى- في إثبات الشاهد: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ[3] وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾[4] وفي هذه الآية وجوه كلّها مقصودة لله. فيكون العبد على كشف من الله لما يريده به أو منه، وذلك لا يكون له إلّا بإخبار إلهيّ، وإعلامٍ بالشيء قبل وقوعه، وهو قول الصدّيق: "ما رأيت شيئا إلّا رأيت الله قبله".

ثمّ إنّ ذلك الأمر لا يكون له عين إلّا من اسم إلهيّ، يكون ذلك أثرُ ذلك الاسم، فيقوم الاسم في قلب العبد، ويحضر فيه فيشهده العبد، ثمّ يرى ظهور ذلك الأثر ووجودَه في نفسه، أو في الآفاق منه الذي تقدّم له به الإعلام الإلهيّ. فسمّي ذلك الاسم شاهدا، حيث شهده هذا

١ ص ١٤٣ب
٢ الحروف المعجمة مهملة
٣ ص ١٤٤
٤ [هود : ١٧]

العبد متعلّق ذلك الأثر المعلوم عنده. وهذا لا يكون إلّا للكمّل من الرجال؛ فهم أصحاب شهود في كلّ أثر يشهدون لهم به، بعد العلم به الإلهيّ على طريق الخبر.

وإنما قلنا في الوجوه: "إنّها مقصودة لله" فليس بتحكّم على الله، ولكنّه أمر محقّق عن الله. وذلك أنّ الآية المتلفَّظ بها من كلام الله، بأيّ وجه كان: من قرآن، أو كتاب منزل، أو صحيفة، أو خبر إلهيّ، فهي آية على ما تحمله تلك اللفظة من جميع الوجوه، أي علامة عليها، مقصودة لمن أنزلها بتلك اللفظة، الحاوية في ذلك اللسان على تلك الوجوه. فإنّ مُنَزِّلَها عالِمٌ بتلك الوجوه كلّها[1]، وعالم بأنّ عبادَه متفاوتون في النظر فيها، وأنّه ما كلّفهم من خطابه سِوَى ما فهموا عنه فيه. فكلُّ مَن فَهِمَ من الآية وجها، فذلك الوجه هو مقصود بهذه الآية، في حقِّ هذا الواجد له. وليس يوجد هذا في غير كلام الله، وإن احتمله اللفظ. فإنّه قد لا يكون مقصودا للمتكلِّم به، لعلمنا بقصور علمه عن الإحاطة بما في تلك اللفظة من الوجوه. فإن كان من أهل الله الذين يقولون: "ما في الوجود متكلِّم إلّا الله" وهم أهل السماع المطلق منه، فتكون تلك الوجوه كلّها مقصودة: لأنّ المتكلِّم الله، والشخص المقول على لسانه تلك الكلمة، مترجِم. كما قال على لسان عبده في الصلاة: «سمع الله لمن حمده» فالمتكلّم هنا هو الله، والمترجم العبد.

ولهذا كان[2] كلّ مفسّر فسّر القرآن، ولم يخرج عمّا يحمله اللفظ فهو مفسّر، «ومن فسّره برأيه فقد كفر» كذا ورد في حديث الترمذي. ولا يكون برأيه إلّا حتى يكون ذلك الوجه لا يعلمه أهل ذلك اللسان في تلك اللفظة، ولا اصطلحوا على وضعها بإزائه. وهنا إشارة نبويّة في قوله: «فقد كفر» ولم يقل: أخطأ. فإنّ الكفر (هو) الستر. ومَن لا يرى متكلّما إلّا الله، من أهل الله، وقد جَهِل هذا التفسير لهذه الآية مضافا[3] إلى رأيه -فقد ستر الله عن بعض عباده هذا الوجه، مع كونه حقّا لإضافته إلى رأي المفسّر- لأنّ أهل اللسان ما اصطلحوا على وضع ذلك اللفظ، بإزاء (ذلك) الوجه، ولا استعاروه له. لا بدّ من هذا الشرط، والمتكلّم الله به وبالوجه،

١ ص ١٤٤ب
٢ ثابتة في الهامش بقلم الأصل
٣ ص ١٤٥

والإصابة حقّ إذا أضيفت إلى الحقّ. فلذلك قال ﷺ: «فقد كفر» ولم يقل: أخطأ. ولله أن يستر ما شاء، وإضافة الخطأ إليه محال، فإنّه لا يقبله لإحاطة علمه بكلّ معلوم. ويكفي هذا القدر في معرفة الشاهد عند القوم ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

١ [الأحزاب: ٤]

الباب السابع والستّون ومائتان
في معرفة النفس -بسكون الفاء-
وهو عندهم ما كان معلولا من أوصاف العبد. وهو المصطلح عليه في الغالب

النَّفْسُ مِنْ عَالَمِ البَرَازِخْ ... فَكُلُّ سِرٍّ مِنْهَا يَبِينْ
مقامُها فِي العُلُومِ شامِخْ ... وكُلُّ صَعْبٍ بِها يَهُونْ
ورُوحُهَا[1] فِي العَمَاءِ راسِخْ ... يُمِدُّهُ[2] رُوحُهُ الأَمِينْ
مَنْسُوخُها بِالنِّكاحِ نَاسِخْ ... وسِرُّهُ فِي الوَرَى دَفِينْ
سَامِي العُلَى مَجْدُهَا وبَاذِخْ ... سُبْحانَهُ ما يشا يَكُونْ

اعلم أنّه لمّا كان الغالب، في اصطلاح القوم، بالنفْس أنّه المعلول مِن أوصاف العبد. اقتصرنا على الكلام فيه خاصّة في هذا الباب؛ فإنهم قد يطلقون النفس على اللطيفة الإنسانيّة. وسنومئ في هذا الباب -إن شاء الله- إلى النفس، ولكن بما هي علّة لهذا المعلول.

فاعلم أنّ لفظة النفس، في اصطلاح القوم، على الوجهين؛ من عالم البرازخ حتى النفس الكلّيّة. لأنّ البرزخ لا يكون برزخا إلّا حتى يكون ذا وجهين، لمن هو برزخ بينهما، ولا موجود إلّا الله. وقد جعل ظهور الأشياء عند الأسباب، فلا يمكن وجود المسبَّب إلّا بالسبب. فلكلّ موجودٍ عند سببٍ وجهٌ إلى سببه، ووجهٌ إلى الله. فهو برزخٌ بين السبب وبين الله فأوّلُ البرازخ في الأعيان: وجودُ النفس الكلّيّة. فإنها[3] وُجدت عن العقل، والموجِد الله. فلها وجهٌ إلى سببها، ولها وجهٌ إلى الله؛ فهي أوّلُ برزخ ظهر. فإذا علمتَ هذا، فالنفس التي هي لطيفة العبد المدبّرة هذا الجسم، لم يظهر لها عينٌ إلّا عند تسوية هذا الجسد وتعديله؛ فحينئذ نفخ فيه الحقُّ من روحه؛ فظهرت النفس بين النفخ الإلهيّ والجسد المسوَّى، ولهذا كان المزاج يؤثّر فيها،

١ ص ١٤٥ب
٢ مصحفة في ق، ولعلها كانت: خدّه
٣ ص ١٤٦

وتفاضلت النفوس. فإنّه من حيث النفخ الإلهيّ لا تفاضل، وإنما التفاضل في القوابل. فلها وجهٌ إلى الطبيعة، ووجهٌ إلى الروح الإلهيّ؛ فجعلناها من عالَم البرازخ.

وكذلك المعلول من أوصاف العبد، من عالم البرازخ. فإنّه من جهة النفس مذموم عند القوم وأكثرِ العلماء، ومن كونه مضافا إلى الله من حيث هو فعله محمود؛ فكان من عالم البرازخ بين الحمد والذمّ، لا من حيث السبب، بل الذمُّ فيه من حيث السبب لا عينه. فكلّ وصف يكون لنفس العبد، لا يكون الحقُّ للنفسِ في ذلك الوصف مشهودا، عند وجود عينه؛ فهو معلول؛ فلذلك قيل فيه: "نفسٌ" أي ما شهد فيه سِوَى نفسه، ما رآه من الحق، كما يراه بعضهم، فيكون الحقّ مشهودا له فيه. وكذلك إذا ظهر عليه هذا الوصف، لعلّة كونيّة لا[1] تعلُّق لها بالله في شهودها، ولا خطر عندها نِسبةُ ذلك إلى الله؛ فهو معلولٌ لتلك العلّة الكونيّة التي حرّكت هذا العبد لقيام هذا الوصف به. كمن يقوم مريدا لغرض من أغراض الدنيا، لا يحرّكه قولا أو فعلا إلّا ذلك الغرض، وحبُّه لا يخطر له جانب الحقّ في ذلك بخاطر؛ فيقال: هذه حركة معلولة، أي ليس لله فيها مدخل في شهودك. كما قال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ يعني فداء "أُسارى بدر"، فأرسل الخطابَ عامّا في أعراض الدنيا ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾[2]. فالعرَض القريب هو السبب الظاهر الأوّل، الذي لا تعرف العامّة مشهودا سِواه، والأمر الأخراويّ غيبٌ عنها وعن أصحاب الغفلة؛ لأنّه مشهود بعين الإيمان.

وقد يغيب الإنسان في وقت عن معرفة كونه مؤمِنا، لشغله بشهود أمر آخر لِغفلتِه، ولو مات على تلك الحالة لمات مؤمنا بلا شكّ مع غفلته. فإنّ العاقل[3] من إذا استحضر حضر، والجاهل ليس كذلك؛ لا يحضر إذا استحضر. فاعلم ذلك ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

١ ص ١٤٦ب
٢ [الأنفال : ٦٧]
٣ الحروف المعجمة مهملة
٤ [الأحزاب : ٤]

الباب الثامن والستّون ومائتان
في معرفة الروح
وهو الملقي إلى القلب عِلم[1] الغيب على وجه مخصوص

الرُّوحُ رُوحانِ رُوحُ اليَاءِ والأَمْرِ — والحُكْمُ يثبتُ بَيْنَ النَّهْيِ والأَمْرِ
وَمَـا سِـوَاهُ فَأَخْبـارٌ مُنَبِّئَـةٌ — أَنَّ الكَوَائِنَ بَيْنَ[2] السِّرِّ والجَهْرِ
وعَـالَمُ الـبَرْزَخِ الأَعْـلَى يُخَلِّصُـهُ — عِنايَـةً حَـالُهُ مِـنْ قَبْضَـةِ الأَسْرِ

قال -تعالى-: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾[3] وقال: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾[4] وقال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾[5] فذكر الإنذار، وهكذا في قوله في: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ﴾ وكذلك: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا﴾[6] فما جاء إلّا بالإعلام، وفيه ضرب من الزجر حيث ساق الإعلام بلفظة الإنذار، فهو إعلام بزجر. فإنّه البشير النذير، والبشارة لا تكون إلّا عن إعلام. فغلب في الإنزال الروحاني باب الزجر والخوف لما قام بالنفوس من الطمأنينة الموجبة إرسال الرسل ليعلموهم أنّهم عن الدنيا إلى الآخرة منقلبون، وإلى الله من نفوسهم راجعون.

وأمّا[7] قولنا: "روح الياء" فأردنا قوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[8] بياءِ الإضافة إلى نفسه،

١ ص ١٤٧
٢ رسمها أقرب إلى: بن
٣ [الشورى : ٥٢]
٤ [غافر : ١٥]
٥ [الشعراء : ١٩٣، ١٩٤]
٦ [النحل : ٢]
٧ ص ١٤٧ب
٨ [الحجر : ٢٩]

ينبّهه على مقام التشريف؛ أي أنّك شريف الأصل، فلا تفعل إلّا بحسب أصلك، لا تفعل فعل الأراذل. وروح الأمر قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ أي من أين ظهر؟ فقيل له: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[1] فما كان سؤالا عن الماهيّة، كما زعم بعضهم، فإنّهم ما قالوا: ما الروح؟ وإن كان السؤال بهذه الصيغة[2] محتملا. ولكن قوّى الوجه الذي ذهبنا إليه في السؤال، ما جاء في الجواب من قوله: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ ولم يقل: هو كذا.

فعلوم الغيب تنزل بها الأرواح على قلوب العباد، فمن عرفهم تلقّاهم بالأدب، وأخذ منهم بالأدب. ومَن لم يعرفهم أخذ علم الغيب، ولا يدري ممن؛ كالكهنة، وأهل الزجر[3]، وأصحاب الخواطر، وأهل الإلهام، يجدون العلم بذلك في قلوبهم، ولا يعرفون من جاءهم به. وأهل الله يشاهدون تنزّل الأرواح على قلوبهم، ولا يرون الملَك النازل، إلّا أن يكون المنزل عليه نبيّا أو رسولا. فالوليّ يشهد الملائكة، ولكن لا يشهدها مُلقية عليه. أو يشهدون الإلقاء، ويعلمون أنّه من الملَك من غير شهود. فلا يجمع بين رؤية الملَك والإلقاء منه إليه، إلّا نبيّ أو رسول. وبهذا يفترق[4] عند القوم ويتميّز النبيّ من الوليّ، أعني النبيّ صاحب الشرع المُنزل. وقد أغلق الله باب التنزّل بالأحكام المشروعة، وما أغلق باب التنزّل بالعلم بها على قلوب أوليائه؛ وأبقى لهم التنزّل الروحانيّ بالعلم بها، ليكونوا على بصيرة في دعائهم إلى الله بها، كما كان من اتّبعوه وهو الرسول. ولذلك قال: ﴿أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾[5] فهو أخْذٌ لا يتطرّق إليه تهمة عندهم.

ولهذا قال القشيري في الثناء على علم أهل الله: ما ظنّك بعلمٍ عِلْمُ العلماء فيه تهمة؟ لأنّ غيرهم من العلماء ما هم على بصيرة؛ لا في الفروع ولا في الأصول. أمّا في الفروع فللاحتمال في التأويل، وأمّا في الأصول فلما يتطرّق إلى الناظر صاحب الدليل إلى دليله، من الدَّخَل عليه فيه، والشّبه من نفسه أو من نفس غيره؛ فيتّهم دليله لهذا الدَّخَل وقد كان يقطع به. وأهل البصائر من الله لا يتّصفون بهذا في علمهم؛ وذلك العلم هو حقّ اليقين، أي حقّ استقراره في

١ [الإسراء : ٨٥]
٢ ق: الصغة، س: الصفة
٣ أهل الزجر: من يعاف الطير؛ أن يرمي الطائر بحصاة أو يصيح به فإن ولاه في طيرانه ميامنه تفاءل به وإن ولاه مياسره تطير منه
٤ ص ١٤٨
٥ [يوسف : ١٠٨]

القلب أن لا يزلزله شيء عن مقرّه. وهذا القدر كافٍ في علم الروح الملقي.

وأمّا كيفيّة الإلقاء فموقوفة على الذوق، وهو الحال. ولكن أعلمك أنّه بالمناسبة[1] لا بدّ أن يكون قلب الملقى إليه مستعدًا لما يلقى إليه، ولولاه ما كان القبول، وليس له الاستعداد في القبول، وإنما ذلك اختصاص إلهيّ. نعم، قد تكون النفوس تمشي على الطريق الموصلة إلى الباب، الذي يكون منه، إذا فُتح، هذا الإلقاء الخاص وغيره. فإذا وصلوا إلى الباب[2]، وقفوا حتى يرى بماذا يفتح في حقّهم. فإذا فتح خرج الأمر واحد العين، وقَبِلَهُ مَنْ خلف الباب بقدر استعدادهم الذي لا تعمُّل لهم فيه، بل اختصّ الله كلّ واحد باستعداد. وهناك تميّز الطوائف، والأتباع مِن غير الأتباع، والأنبياء من الرسل، والرسل من الأتباع المسمّين في العرف أولياء. فيتخيّل مَن لا علم له أنّ سلوكهم إلى الباب، سببٌ به وقع الكسب، لما حصل لهم عند الفتح. ولو كان ذلك لَتساوى الكلُّ، وما تساوى، فما كان ذلك إلّا بالاستعداد الذي هو غير مكتسب.

ومن هنا أخطأ من قال باكتساب النبوّة من النظّار، ولا يقول باكتسابها إلّا من يرى أنّها ليست من الله، وإنما هي فيضٌ من العقل والأرواح العُلويّة، على بعض النفوس المنعوتة بالصفاء والتخلّص من أسباب الطبيعة؛ فانتقش فيها صور ما في العالم لصفائها. وصفاؤها[3] مكتسَب؛ فما حصّله صفاؤها فهو مكتسب. وهذا غلط. بل الصفاء صحيح، ونقش صور ما في العالم صحيح في نفس مَن لها هذه الصفة من الاطّلاع. وكون هذا الشخص دون غيره من أهل الصفاء مثله رسولا ونبيًا وصاحبَ تشريع دون غيره، اختصاص إلهيّ في نفسه في صور العالم.

فإنّ اللوح المحفوظ هو العامّ لما ذكرناه، ففيه منقوشٌ صورة الرسول ورسالته، وصورة النبيّ ونبوّته، وصورة الوليّ وولايته. فإذا صَفَتِ النفس، وانتقش فيها ما في اللوح، لم يلزم أن يكون رسولا، بل انتقش فيها مَن يكون رسولا، وتميَّزت الأشياء عندها. وهذا خلاف ما توهّموه مما يحصل بصفاء النفوس. فانتقشت فيها المراتب وأصحابها علوا وسفلا.

١ ص ١٤٨ب
٢ هـ: هذا الباب
٣ ص ١٤٩

وأمّا حكم الاستعداد الذي يقبل الإلقاء بالمناسبة، التي هي الحبل الإلهيّ الحاصل في القلب الموجود بالاستعداد، إذا اتّصل بحضرة الحقّ نزل الإلقاء عليه، وهو الطريق. فيتنوّر القلب بما حصل فيه من علم الغيب، ولا سيما إذا كان من العلم بالله الذي لا تعلُّق له بالكون. كالعلم بأنّه غنيّ عن العالمين، وبتنزيهه عن الأوصاف، وبـ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1].

ومثال الاستعداد، والتنزُّل، والحبل المتّصل[2]، مثل الفتيلة إذا بقي فيها النار، خرج من ذلك النار شبه دخان يطلب الصعود بطبعه إلى فوق، ويكون هناك سراج موقَد، فيضع الفتيلة الخارج منها الدخان تحت السراج وعلى سَمْتِه، بحيث يتّصل ذلك الدخان بسرعة، فيتّصل برأس الفتيلة، فتتّقد الفتيلة، فتظهر بصورة السراج المنير الذي منه نزل النور إليها، وينظر: هل انتقص من السراج شيء؟ أو هل حلّ فيه منه شيء؟ فلا يجد، مع وجود الصورة كأنّه هو. فمَن علِم سرّ هذا علم معنى قوله: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، وعَلِم أنّ الاستعداد إذا كان على المقابلة، وصحّت المناسبة، وتعلّقت الهمّة الخاصّة به، أنّه ينزل عليه بحسب ذلك، ويكون النور الحاصل في الفتيلة في العِظَم الجِرمى والصِّغَر، بحسب كبر جِرْمها وصِغره، وتكون إضاءته بحسب صفائها وصفاء دهنها، وتكون إقامته فيها بحسب كثرة دهنها وقلّته؛ فإنّه المُمدّ لبقائه.

فإن فهمتَ ما قلناه في هذا التشبيه، فقد علمتَ علما لا يعلمه إلّا العلماء بالله، وتحقّقتَ إلقاءَ الروحِ على القلب عِلْمَ الغيب كيف يكون؟ و(علمت) أيّ قلب يقبل ذلك؟ وما يكون عليه من الصفات؟ وتعلم أنّ همّة الأدنى تؤثّر في الأعلى إذا تعلّقت به[3]، كما وقع الجواب من الله للعبد إذا دعاه. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

١ [الشورى : ١١]
٢ ص ١٤٩ب
٣ ص ١٥٠
٤ [الأحزاب : ٤]

الباب التاسع والستّون ومائتان
في معرفة علم اليقين، وهو ما أعطاه الدليل الذي لا يقبل الدَّخَل ولا الشبهة، ومعرفة عين اليقين وهو ما أعطته المشاهدة والكشف، ومعرفة حقّ اليقين وهو ما حصل في القلب من العلم بما أريد له ذلك المشهود[1]

عِـلْمُ اليَقِـيْنِ بِعَيْنِـهِ وبِحَقِّـهِ تَبْـدُو دَلائِلُهُ عَلَى الأَكْوانِ
لَوْلا وُجُودُ العَيْنِ فِي مَلَكُوتِهِ ما قامَ تَوْحِيْدٌ عَلَى بُرْهانِ
فانْظُرْ إِلَى حَقِّ اليَقِيْنِ وَعَيْنِهِ فِي عَـالَمِ الأَرْوَاحِ والأَبْـدَانِ
تَجِدِ الذِي عَنْهُ تَكَوَّنَ سِرُّهُ فِي كُلِّ ما يَبْدُو مِنَ الأَعْيانِ

اعلم -أيّدنا الله وإيّاك بروح منه- أنّا قد علمنا يقينًا علمًا لا تدخله شبهة، ولا يقدح في دليله دَخَل؛ فاستقرّ العلم بذلك، فأضيف إلى اليقين، الذي هو الاستقرار: أنّ[2] لله بيتا تسمّى الكعبة، بقرية[3] تسمّى مكة، يحجّ الناس إليه في كلّ سنة، ويطوفون به.

ثمّ شوهد هذا البيت، عند الوصول إليه. فهذا عين اليقين، الذي كان قبل الشهود: علم يقين. وحصل في النفس، برؤيته، ما لم يكن عندها قبل رؤيته ذوقا.

ثمّ فتح الله عين بصيرته، في كون ذلك البيت مضافا إلى الله، مطافا به، مقصودا دون غيره من البيوت المضافة إلى الله؛ فعلم علّة ذلك وسببه، بإعلام الله لا بنظره واجتهاده. فكان علمه بذلك: حقّا يقينا، مقرّرا عنده لا يتزلزل، فما كلُّ حقٍّ له قرار، ولا كلُّ علم، ولا كلّ عين؛ فلذلك صحّت الإضافة. فلو كان عِلمُ اليقين، وعينُه، وحقُّه (هو) نفس اليقين ما صحّت الإضافة، لأنّ

[1] ه، وأحد احتمالات ق: الشهود
[2] ص ١٥٠ب
[3] كتب فوقها بقلم آخر "بلدة" وبجانبها "صح"

الشيء الواحد لا يضاف إلى نفسه: لأنّ الإضافة لا تكون إلّا بين مضاف ومضاف إليه؛ فتطلب الكثرة حتى يصحّ وجودها.

ومَن لم يفرّق بين اليقين والعلم، ويقول: "إنّ العلم هو اليقين" وقد ورد في كتاب الله مضافا، احتاج إلى طلب وجهٍ في ذلك تصحّ له به الإضافة، ليؤمن بما جاء من عند الله. فقال: قد يكون المعنى واحدا، ويدلُّ عليه لفظان مختلفان؛ فيضاف أحد اللفظين إلى الآخر؛ فإنّهما غَيْران بلا شكّ في الصورة، مع أحديّة المعنى. ولفظة العلم[1] ما هي لفظة اليقين، فأضيف العلم إلى اليقين لهذا التغاير، فصحّت الإضافة في الألفاظ لا في المعنى. وإنما احتال، من احتال، هذه الحيلة، لقصور فهمه عمّا تدلّ عليه الألفاظ في المواضعات من المعاني. فلو علِم ذلك لعلِم أنّ مدلول لفظة العلم، غير مدلول لفظة اليقين. وإذا تقرّر هذا فقد علمت معنى علم اليقين، وعينه، وحقّه.

ثمّ بعد هذا، فاعلم أنّ اليقين في هذه المسألة هو المطلوب، ولهذا أُضيفت هذه الثلاثة إليه، وكان مَدارُها عليه. فمن ثبت له القرار عند الله، في الله، بالله، مع الله؛ فلا بدّ له من علامة على ذلك تضاف إلى اليقين، لأنّها مخصوصة به. ولا تكون علامة إلّا عليه؛ فذلك هو علم اليقين. ولا بدّ من شهود تلك العلامة، وتعلّقها باليقين، واختصاصها به[2]؛ فذلك هو عين اليقين. ولا بدّ من وجوب حكمه في هذه العين، وفي هذا العلم، فلا يتصرّف العلم إلّا فيما يجب له التصرّف فيه، ولا تنظر العين إلّا فيما يجب لها النظر إليه وفيه؛ فذلك هو حقّ اليقين، الذي أوجبه على العلم والعين. وأمّا اليقين فهو كلّ ما ثبت واستقرّ ولم يتزلزل، من أيّ نوعٍ كان، من خلق وحقّ[3]. فله علم، وعين، وحقّ، أي وجوب حكمه. إلّا الذات[4] الإلهيّة فيَقِينها ما له سِوَى حقّ اليقين، وصورة حقِّها أي الوجوب علينا منها: السكوت عنها، وترك الخوض فيها؛ لأنّها لا تُعلم.

[1] ص ١٥١
[2] "وتعلقها باليقين واختصاصها به" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
[3] "من خلق وحق" ثابتة في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب
[4] ص ١٥١ب

فما ثَمّ عِلم يضاف إلى اليقين ولا يُشهد، فلا تضاف العين إلى اليقين. ولها الحكم على العالَم كلّه بترك الخوض فيها، فلها الحقّ، فأُضيف إليها؛ فلا يضاف إلى اليقين إلّا ما يقبله. فإن كان مما تدلّ عليه علامةٌ أُضيف إليه العلم[1]. وإن كان مما يُشهد أضيفت إليه العين[2]. وإن كان ممن له في نفس الأمر حكم واجب على أحد من المخلوقين، حتى على نفسه مثل قوله -تعالى-: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[3]، أضيف إليه الحقّ، فقيل: حقّ اليقين لوجوبه، وإن لم يكن شيء مما ذكرناه فلا يضاف إلى شيء مما تقدّم. فقد أعطيتُك أمرا كليّا في هذه المسألة، في كلّ متيقّن؛ فلك النظر في حقيقة ذلك اليقين. وهذا القدر كاف ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[4].

انتهى السفر الثامن عشر، بانتهاء الباب، يتلوه الباب السبعون ومائتان[5] في معرفة منزل القطب والإمامين، وهو أوّل المنازل من هذا الكتاب، والحمد لله ربّ العالمين[6].

١ ق: أضيف في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب، وحرف خ: "وإن لم يكن فلا يضاف إليه"، وهي كذلك في س، ه
٢ ق: أضيف في الهامش بقلم آخر، مع إشارة التصويب، وحرف خ: "وإن لم يكن فلا يضاف إليه"، وهي كذلك في س، ه
٣ [الأنعام : ٥٤]
٤ [الأحزاب : ٤]
٥ ثابتة في الهامش بقلم آخر بلفظ "ومائتين"
٦ كتب في الهامش: "عورضت هذه المجلدة بالنسخة الأولى(...) بهذه، وكلتاهما بخط الشيخ ﷺ، بحضور الشيخ الإمام شمس الدين إسماعيل، أيّده الله، بقراءة محمد بن إسحق خادم الشيخ ﷺ بحلب سنة أربعين وستمائة. وسمع بالقراءة المذكورة مجد الدين أبو بكر بن بندار بن زنكي التبريزي وفقه الله". وأسفل المتن ختم الأوقاف الإسلامية برقم ١٧٦٨

المحتويات



طبع بمطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

الفتوحات المكية

للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي



تحقيق : عبد العزيز سلطان المنصوب

اعلم أن الأمر حق وخلق. وأنه وجود محض لم يزل ولا يزال، وإمكان محض لم يزل ولا يزال، وعدم محض لم يزل ولا يزال، فالوجود المحض لا يقبل العدم أزلا وأبدا. والعدم المحض لا يقبل الوجود أزلا وأبدا. والإمكان المحض يقبل الوجود لسبب، ويقبل العدم لسبب، أزلا وأبدا. فالوجود المحض هو الله ليس غيره، والعدم المحض هو المحال وجوده ليس غيره، والإمكان المحض هو العالم ليس غيره؛ ومرتبته بين الوجود المحض، والعدم المحض؛ فبما يُنظر منه إلى العدم، يقبل العدم؛ وبما ينظر منه إلى الوجود، يقبل الوجود؛ فمنه ظُلمة وهي الطبيعة، ومنه نور وهو النفس الرحماني، الذي يعطي الوجود لهذا الممكن.

محيي الدين بن عربي؛ الفتوحات المكية، ج. (6).

"الفتوحات المكية" إحدى روائع الفكر الإنساني، وأثر فريد في الدراسات الإنسانية عامة، والإسلامية خاصة؛ خلاصة نتاج الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي؛ وما أغزره! يجمع آراءه ونظرياته المختلفة، ويكاد يشتمل على كل ما ورد في مؤلفاته الأخرى. قضى في وضعه وتمحيصه ثلاثين سنة أو يزيد؛ فأودعه ثمار درسه وبحثه، وسجل فيه ما اطمأنت إليه نفسه، وما استقر عنده رأيه. ويمكن أن يُعد أيضا خلاصة المعارف الباطنية في الإسلام لعهده؛ عرض فيه ابن عربي لآراء المتصوفة السابقين، وعالج مشكلات الفكر الباطني على اختلافها؛ سواء أنبتتْ في الإسلام، أم استُمدَّت من مصادر أجنبية؛ فهو ثمرة جامعة لناحيتين متكاملتين: يعرض فكر الشيخ الأكبر، في إطار من تراث الفكر الباطني في الإسلام عامة. وما أشبهه بموسوعة ثقافية روحية، فيها علم وفلسفة، وقصص وتاريخ، وتفسير وحديث، وأدب وسلوك، وتأملات ومكاشفات. وهو دون نزاع، أكبر مؤلف عربي في التصوف وصل إلينا.

د. عثمان يحيى

المجلس الأعلى للثقافة

الغلاف: عبد العزيز السماحي